

Wolfgang Pleger

# Das gute Leben

## Eine Einführung in die Ethik




J.B. METZLER




J.B. METZLER

Wolfgang Pleger

# Das gute Leben

## Eine Einführung in die Ethik

J. B. Metzler Verlag

**Der Autor**
Wolfgang H. Pleger (*1944) war Professor für Philosophie an der Universität Münster, der PH Karlsruhe und zuletzt an der Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Antike Philosophie, Anthropologie und Ethik.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-476-04482-2
ISBN 978-3-476-04483-9 (eBook)



J. B. Metzler ist Teil von Springer Nature
Die eingetragene Gesellschaft ist Springer-Verlag GmbH Deutschland
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart (Foto: picture alliance/AP Photo)
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

J. B. Metzler, Stuttgart

**Für Barbara**

# Inhalt

Einleitung . . . . . . . . . . 1

**I Antike Glücksethik** . . . . . . . . . . **7**

1 Dialogische Vernunft (Platon) . . . . . . . . . . 9
2 Das Glück der Theorie (Aristoteles) . . . . . . . . . . 17
3 Die Seelenruhe (Hellenistische Ethik) . . . . . . . . . . 25

**II Glaube und Vernunft – Philosophisch-theologische Ethik** . . . . . . . . . . **35**

1 Die Glückseligkeit im Jenseits (Augustinus) . . . . . . . . . . 37
2 Vernunft und Gnade (Thomas von Aquin) . . . . . . . . . . 44
3 ›Allein der Glaube‹ (Luther/Kierkegaard) . . . . . . . . . . 50

**III Das moralische Gefühl – Ethik und Metaethik** . . . . . . . . . . **61**

1 ›Moral sense‹ – Das moralische Empfinden (Hutcheson) . . . . . . . . . . 63
2 Verstand und Gefühl (Hume) . . . . . . . . . . 70
3 Die emotive Natur moralischer Urteile (Ayer/Stevenson) . . . . . . . . . . 78

**IV Praktische Vernunft – Die Pflichtethik** . . . . . . . . . . **85**

1 Die Pflichten der Person (Cicero) . . . . . . . . . . 87
2 Der kategorische Imperativ (Kant) . . . . . . . . . . 94
3 Freiheit und Pflicht (Fichte) . . . . . . . . . . 102

**V Glück und Nutzen – Der Utilitarismus** . . . . . . . . . . **109**

1 Das größte Glück der größten Zahl (Bentham) . . . . . . . . . . 111
2 Das Prinzip der Nützlichkeit (Mill) . . . . . . . . . . 117
3 Interessenabwägung als Glückskalkül (Singer) . . . . . . . . . . 124

**VI Wertethik** . . . . . . . . . . **131**

1 Das Leben selbst – Der höchste Wert (Dewey) . . . . . . . . . . 133
2 Das ›Wertfühlen‹ (Scheler) . . . . . . . . . . 140
3 Das ideale Reich der Werte (Hartmann) . . . . . . . . . . 147

VII Die Entwicklung der Moral – Genetische Konzepte der Ethik ... 155

1 Die Evolution des Gewissens (Darwin) ... 157
2 Es, Ich und ›Über-Ich‹ (Freud) ... 164
3 Die Moralentwicklung des Kindes (Piaget/Kohlberg) ... 171

VIII Konzepte radikaler Moralkritik ... 179

1 Das ›Recht des Stärkeren‹ (Sophisten) ... 181
2 Kritik der ›Klassenmoral‹ (Marx/Engels) ... 188
3 Kritik der ›Sklavenmoral‹ (Nietzsche) ... 195

IX Zwischen Ideologie und Vernunft – Zur politischen Ethik ... 203

1 Totalitarismus und Demokratie (Arendt) ... 205
2 Globaler Kapitalismus und Sozialstaat (Hayek) ... 213
3 ›Entfesselte Technologie‹ und Ökologie (Jonas) ... 222

X Verantwortungs- und Diskursethik ... 231

1 Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (Weber) ... 233
2 Freiheit und Verantwortung (Sartre) ... 240
3 Kommunikative Vernunft und Diskurs (Apel/Habermas) ... 247

Epilog: Das gute Leben als vernünftige Identität ... 255

1 Pragmatische Freiheit – Die Aporien des Determinismus ... 256
2 Vernunft – Der Maßstab des Handelns ... 259
3 Vernünftige Identität – Die Methode der Vermittlung ... 261
4 Politische Konflikte – Ein Beispiel für das Konzept der Vermittlung ... 263

Literatur ... 265

Register ... 271

# Einleitung

> Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll (Immanuel Kant).

Das Verständnis der Ethik wird bestimmt durch zwei Überlegungen, eine historische und eine systematische. Zum einen ist Ethik als eine philosophische Disziplin zu verstehen, die in der klassischen griechischen Philosophie entwickelt wurde. Ihr Thema ist die Frage nach dem »guten Leben«. Es verbindet das Streben nach Glück mit dem Anspruch der Vernunft. Mit ihm ist der Rahmen abgesteckt, in dem sich alle folgenden Ethikkonzepte bewegen werden (vgl. Steinfath 2012). Das wird deutlich, wenn man die systematische Grundlage der Ethik reflektiert. Sie befindet sich in der Anthropologie. Die ihr entsprechende These lautet: Es gibt im Menschen eine, sein ganzes Leben begleitende, Intention auf ein »gutes Leben«. Gleichwohl ist seine Verwirklichung nicht durch Instinkte, d. h. durch die Natur, garantiert.

Die Instinktreduktion, Grundlage der Weltoffenheit, eröffnet dem Menschen einen Spielraum der Freiheit. Er ermöglicht ihm eine begriffliche Bestimmung dessen, was überhaupt unter dem guten Leben zu verstehen ist. Das Spektrum seiner Bedeutungen ist außerordentlich weit. Dazu gehören: die Identifizierung des guten Lebens mit der Lust wie im Hedonismus, das Glück im Sinne eines umfassenden Wohlergehens, die Glückseligkeit im Jenseits und das moralische Gefühl. Es gehören ferner dazu: die Pflichterfüllung entsprechend den Imperativen der praktischen Vernunft, der größte Nutzen für die größte Zahl von Menschen, die Verwirklichung von idealen Werten und schließlich ein Handeln gemäß dem Prinzip der Verantwortung. Die Orientierung am guten Leben ist gleichwohl die Klammer, die diese sehr unterschiedlichen ethischen Konzepte verbindet.

Der Spielraum der Freiheit erstreckt sich aber nicht nur auf die begriffliche Bestimmung des guten Lebens, sondern auch auf die Wahl der Mittel, dieses zu erreichen oder ihm gemäß zu leben. Grundsätzlich geht es um die Bestimmung des menschlichen Handelns, durch das das gute Leben verwirklicht werden kann und soll. Doch dieses Handeln wird unterschiedlich interpretiert. Es geschieht z. B. in Übereinstimmung mit der Natur oder aber gerade entgegen den natürlichen Neigungen; es wird als eine mit der Existenz des Menschen immer schon gegebene Voraussetzung verstanden oder aber als eine sich entwickelnde menschliche Kompetenz.

In jedem Fall aber ist Handeln, im Unterschied zu biologisch beschreibbarem Verhalten, unlösbar mit Freiheit verbunden. Doch gerade aufgrund der Freiheit wird

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_1, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Handeln für den Menschen zu einem grundsätzlichen Problem. Das betrifft nicht nur die Wahl der geeigneten Mittel für vorgegebene Handlungsziele, sondern auch die Ziele selbst. In jedem Fall aber muss der Mensch zwischen möglichen Zielen und Mitteln eine Wahl treffen, sich für eins entscheiden und anderes verwerfen. Die Handlung, für die er sich entschieden hat, kann und muss er sich selbst zuschreiben. Er ist der Urheber seiner Handlungen und ist daher für sie, einschließlich ihrer voraussehbaren Folgen, verantwortlich. Freiheit als Bedingung des Handelns ist unabdingbar mit Verantwortung verbunden. Dieser Begriff der Verantwortung ist daher nicht nur ein Merkmal der Verantwortungsethik, sondern bestimmt jede Art des Handelns in jedem Konzept von Ethik. Das führt zu grundsätzlichen Überlegungen des Verständnisses von Ethik: Nur derjenige, der frei ist, ist verantwortlich, während umgekehrt Verantwortung Freiheit voraussetzt.

Mit der Verantwortung entsteht jedoch die Frage nach der Instanz, vor der sich jemand zu verantworten hat. In der Geschichte der Ethik sind verschiedene Möglichkeiten vertreten worden. In den monotheistischen Religionen ist Gott die letzte Instanz, vor der allein sich der Mensch zu verantworten hat. In der Neuzeit verlagerte sich diese Instanz in das Innere des Menschen und wurde zum Gewissen (vgl. Picht 1969, 320). Zwar gibt es die Forderung, sein eigenes Gewissen zu prüfen, aber das Ergebnis dieser Prüfung stellt eine unmittelbare Gewissheit dar, die durch nichts und niemand in Frage gestellt werden kann. Allerdings hat bereits Georg Wilhelm Friedrich Hegel darauf hingewiesen, dass diese Gewissheit problematisch ist; denn sie beansprucht für sich allgemein verbindliche moralische Richtigkeit (vgl. Hegel 1970, 261). Doch das Gewissen kann die Allgemeingültigkeit seines Anspruchs nicht argumentativ verteidigen. Als maßgeblich für die Verantwortung kann daher nur eine Instanz akzeptiert werden, die den Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit erfüllt.

Diese Instanz ist die Vernunft, die, wie Freiheit und Verantwortung, eine die Ethikkonzepte übergreifende und sie verbindende Größe darstellt. Verantwortliches Handeln ist an die Bereitschaft gebunden, die eigene Entscheidung mit vernünftigen Argumenten verteidigen zu können. Notwendig ist dazu eine pragmatische Urteilskraft, die in der Lage ist, den Anspruch der Vernunft auf die konkrete Handlungssituation zu beziehen. Das bleibt schwierig genug und ist im Einzelfall strittig. Gleichwohl besteht die Vernünftigkeit einer Handlung darin, dass der Handelnde seine Handlung mit dem Hinweis rechtfertigen können muss, dass jeder andere in seiner Situation ebenso hätte handeln können, der den Anspruch der Vernunft anerkennt. Freiheit, Verantwortung und Vernunft bedingen sich gegenseitig. Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung und ohne Vernunft keine allgemeinverbindliche Instanz für verantwortliches Handeln. Dieser Zusammenhang bildet eine entscheidende Voraussetzung für die Verwirklichung eines guten Lebens. Er wird im ›Epilog‹ dieses Buches näher erläutert.

Im Folgenden sollen die wichtigsten Konzepte der Ethik, die vornehmlich in der europäischen Geschichte entwickelt wurden, dargestellt werden. Der Ansatz ist historisch-systematisch. Jedes Konzept wird exemplarisch durch drei bzw. vier Autoren vertreten. Vollständigkeit wird nicht angestrebt. Jeder der vorgestellten Autoren bringt in besonders prägnanter Weise das jeweilige Konzept zum Ausdruck. Die Darstellung folgt einem hermeneutischen Ansatz. Dabei kommt es darauf an, den Autor in seiner individuellen Denk- und Sprechweise zu Wort kommen zu lassen.

Das geschieht auch dadurch, dass Zitaten ein angemessener Platz eingeräumt wird. Jeder Abschnitt beginnt mit einem längeren Zitat, das zentrale Gedanken der Ethik des Autors zur Sprache bringt. Hinweise auf dieses Zitat erfolgen durch: (s. Zitat). Dargestellt werden nicht nur philosophische Positionen, sondern auch theologische, biologische, psychologische, soziologische, ökonomische und politische. Der Ansatz ist, wenn auch der Schwerpunkt auf der Philosophie liegt, interdisziplinär.

Im ersten Kapitel wird die antike Glücksethik behandelt. Dabei gilt es deutlich zu machen, dass der antike Glücksbegriff nicht – wie der moderne – als ein Gefühl zu verstehen ist, sondern als ein Wohlergehen im umfassenden Sinne, das das Ergebnis einer vernünftigen Lebenspraxis ist. Für Platon wird das Glück, die *eudaimonia*, gewährleistet durch ein Leben unter der Herrschaft der Vernunft. Aristoteles unterscheidet drei Lebensweisen: das Leben des Genusses, der politischen Praxis und das der Theorie. Nur die letzte, die sich am Bleibenden, Unveränderlichen, Ewigen orientiert, verspricht dauerhaftes Glück. Der Hellenismus umfasst die Positionen Epikurs, der Stoa und der Skepsis. Alle drei kommen darin überein, das Glück als eine Seelenruhe zu bestimmen, die das Ergebnis philosophischer Einsicht und Praxis ist. Epikur sieht das Glück in der Befreiung von Schmerz und Furcht. Für Seneca und Epiktet entsteht es durch die Fähigkeit des Menschen zur Distanzierung von den unveränderlichen Dingen der Außenwelt, und für Sextus Empiricus ist die Seelenruhe das Ergebnis einer Urteilsenthaltung.

Das zweite Kapitel thematisiert die philosophisch-theologische Ethik, die sich aus der Verschmelzung antiken und christlichen Gedankenguts ergab und im Mittelalter dominierte. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Glaubensinhalte zu antiken philosophischen Gehalten in ein Verhältnis gesetzt wurden. Christliche Ethik des Mittelalters thematisiert das Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft (*fides et ratio*). Zweifellos liegt der Akzent auf dem Glauben; aber dieser bezieht Vernunftgründe entweder ein oder grenzt sich von diesen ab. Während Augustinus die philosophische Ethik der Stoa als gescheitert ansieht und das Glück – vermittelt durch den Glauben – im Jenseits sucht, versucht Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles zu einer Versöhnung von Vernunft und Glaube zu kommen. Luther schließlich radikalisiert die Position von Augustinus und misstraut der Vernunft. Er verzweifelt wie Kierkegaard an allen eigenen Bemühungen, der Sünde zu entgehen, und sieht die Rettung des Menschen allein im Glauben (*sola fide*).

Das dritte Kapitel erörtert ethische Überlegungen, die im englischen Denken zuhause sind. Es ist das Konzept des *moral sense*. Die Basis der Ethik ist ein moralisches Gefühl, das in allen Menschen anzutreffen ist. Entwickelt wird sie durch Denker wie Anthony Ashley Cooper Shaftesbury und Francis Hutcheson. Im Gegensatz zu den egoistischen Ansätzen von Thomas Hobbes und Bernard de Mandeville vertritt Hutcheson die Auffassung, dass es im Menschen einen unbestechlichen Sinn für Moralität gibt, deren Merkmal das Wohlwollen (*benevolence*) gegenüber anderen Menschen ist. Auch David Hume folgt diesem Ansatz. Er macht darauf aufmerksam, dass der Verstand zwar zur Beurteilung von Handlungen geeignet ist, nicht aber die Kraft hat, diese durchzuführen. Mit Alfred Jules Ayer und Charles Leslie Stevenson, Denkern des 20. Jahrhunderts, verbindet sich das Konzept einer emotiven Ethik mit dem Gedanken einer Metaethik. Aufgabe des Philosophen ist es danach nicht, moralische Urteile zu fällen, sondern sie zu analysieren.

Das vierte Kapitel behandelt die Pflichtethik. Sie hat ihre Anfänge in der stoischen Ethik. In seinem Werk *De officiis* (*Vom pflichtgemäßen Handeln*) verbindet Cicero Empfehlungen zur individuellen Lebensführung mit politischen Überlegungen. Den Streit zwischen natürlicher Neigung und der dem Gemeinwohl dienenden Pflicht löst er durch den Hinweis, dass auf lange Sicht die Orientierung an der Pflicht auch dem eigenen Vorteil dient. Kant hat in seiner Pflichtethik diese Vermittlung verworfen und nur dasjenige Handeln als moralisch bezeichnet, das sich am kategorischen Imperativ orientiert und völlig unabhängig von natürlichen Motiven erfolgt. Eine Erfüllung des natürlichen Glücksstrebens kann es für ihn nur im Jenseits geben. Johann Gottlieb Fichte radikalisiert den kantischen Ansatz und interpretiert den kategorischen Imperativ als die Pflicht des Menschen, eine vernünftige Weltordnung zu verwirklichen.

Das Thema des fünften Kapitels hat sein Zentrum wiederum im angelsächsischen Denken. Es handelt sich um den Ansatz des Utilitarismus. Der Begründer Jeremy Bentham, der an das antike Konzept der Glücksethik anknüpft, sieht das Prinzip seiner Ethik im ›größten Glück der größten Anzahl von Menschen‹. Als Jurist versuchte er auch, dieses Prinzip zur Grundlage einer Strafrechtsreform zu machen. Auch John Stuart Mill, der wie sein Vater ein Schüler Benthams war, verband die utilitaristische Ethik mit politischen und sozialreformerischen Gedanken. Bekannt wurde er durch sein Werk *Über die Freiheit*, das zu einem Standardwerk der politischen Literatur wurde. In seiner Ethik sucht er – ähnlich wie bereits Cicero – zu zeigen, dass die Beachtung von moralischen Regeln auf lange Sicht nützlicher ist als die Wahrnehmung eines augenblicklichen Vorteils. Der australische Philosoph Peter Singer, der sich auch als Tierschützer einen Namen gemacht hat, radikalisiert den utilitaristischen Ansatz in der Weise, dass er, um die Gesamtsumme von Glück zu erhöhen, auch bereit ist, bei Fällen von geistiger oder körperlicher Behinderung von Säuglingen deren Tötung (*Infantizid*) zu empfehlen.

Das sechste Kapitel hat die Wertethik zum Thema. Gehört der Begriff ›Wert‹ ursprünglich dem Denken der Nationalökonomie an, so wird das Konzept einer Wertphilosophie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem Zentralbegriff der Philosophie. Inzwischen ist er aus ihr weitgehend wieder verschwunden. Er blieb eine »philosophiehistorische Episode« (HWP, Bd. 12, Sp. 614). Gleichwohl wird er im Bereich der Pädagogik (›Werteerziehung‹), der Kulturtheorie (›Wertewandel‹) und der Politik (›Wertegemeinschaft‹) weiterhin verwendet. Daher erscheint es sinnvoll, die wichtigsten Repräsentanten einer Wertethik vorzustellen. Zu ihnen gehört der amerikanische Pragmatist John Dewey. Für ihn sind die Werte in der Natur des Menschen selbst verankert. Ähnlich argumentiert Max Scheler, der im Unterschied zu der seiner Meinung nach bloß formalen Ethik Kants eine ›materiale Wertethik‹ zu begründen versuchte. Basis dieser Ethik ist ein ›Wertfühlen‹. Eine etwas andere Wendung gibt Nicolai Hartmann seiner Ethik. Er siedelt die Werte in einem »idealen Reich der Werte« an. Die Werte gelten, auch wenn einzelne Menschen sie aufgrund eines mangelnden Verständnisses (noch) nicht erkennen.

Das siebte Kapitel thematisiert genetische Konzepte der Ethik, und das in zweifacher Hinsicht: zum einen in einer evolutionsbiologischen und zum anderen in einer entwicklungspsychologischen Perspektive. Für die Evolutionstheorie steht exemplarisch Charles Darwin. Für ihn entwickelt sich die Moral aus einem »sozialen Instinkt«

heraus, der auch bei Tieren anzutreffen ist. Den Menschen zeichnet darüber hinaus das Gewissen aus, aufgrund dessen er, so Darwin, »allein mit Bestimmtheit als moralisches Wesen zu bezeichnen« ist. Auch für Sigmund Freud spielt die Entwicklung des Gewissens eine wichtige Rolle, allerdings unter entwicklungspsychologischem Gesichtspunkt. Die Gebote und Verbote der Eltern lassen im Kind ein Über-Ich entstehen, das internalisiert und so zum Gewissen wird. Auf empirischer Grundlage wird die Moralentwicklung des Kindes bei Jean Piaget und Lawrence Kohlberg untersucht. Für sie durchläuft das Kind spezifische Stufen der Moralentwicklung.

Das achte Kapitel ist Konzepten einer radikalen Moralkritik gewidmet. Den Anfang bilden die antiken Sophisten, deren moralische Einstellung durchaus unterschiedlich ist. Einige von ihnen betonen die Gleichheit aller Menschen, andere das ›Recht des Stärkeren‹. Zu diesen gehören Thrasymachos und Kallikles, die beide in platonischen Dialogen auftreten. Sie kritisieren das herrschende geltende Recht, das von den vielen Schwachen und im Interesse der Schwachen geschaffen wurde, während das von Natur aus geltende Recht der Starken unterdrückt wird. Karl Marx und Friedrich Engels kritisieren demgegenüber die Moral der herrschenden bürgerlichen Klasse, die gegenüber dem Proletariat jedoch eine Minderheit darstellt. Erst nach der revolutionären Abschaffung der Klassen ist eine allgemeine menschliche Moral möglich, in der die individuellen Kräfte des Menschen sich frei entfalten können. Friedrich Nietzsche schließt mit seiner Moralkritik dagegen wieder an die Sophisten an. Die herrschende Moral, die er kritisiert, ist eine ›Sklavenmoral‹, die sich in Europa durch die Verbreitung des Christentums entwickelt hat. Die laut vertretene christliche Nächstenliebe ist seiner Meinung nach in Wahrheit voller Ressentiment gegen die starken und ›vornehmen‹ Menschen. Daher plädiert er für die Renaissance einer antiken, aristokratischen ›Herrenmoral‹. Bemerkenswert ist jedoch, dass in allen drei Varianten der Moralkritik nicht Moral selbst verworfen wird, sondern nur die jeweils ›herrschende‹ durch eine andere, bessere, ersetzt werden soll.

Das neunte Kapitel erörtert Probleme einer politischen Ethik im Spannungsverhältnis von Ideologie und Vernunft. Den Anfang bilden die Überlegungen von Hannah Arendt, die ausgehend von den totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts den Totalitarismus als umfassende Ideologie von den geschichtlich tradierten Formen der Diktatur unterscheidet. Die totale Herrschaft begnügt sich nicht mit der Unterdrückung der Bürger in politischer Hinsicht, sie ist »totalitär«, d. h. sie erfasst alle, auch die privaten, Lebensbereiche, und verachtet politische Freiheit, Demokratie und Menschenrechte. Der zweite Abschnitt thematisiert den Wirtschaftsliberalismus, dessen ideologische Züge bereits bei Adam Smith deutlich anklingen. Ein aktueller Vertreter ist Friedrich A. von Hayek, der die Freiheit des Unternehmers gegenüber einem angeblich ausufernden »Wohlfahrtsstaat« zu verteidigen sucht. Thema des dritten Abschnitts ist die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur. Mit ihr wird der traditionelle Rahmen der Ethik, die bisher vornehmlich das zwischenmenschliche Handeln betraf, um die Dimension der außermenschlichen Natur erweitert. Technik, die, statt der notwendigen Vermittlung von Mensch und Natur zu dienen, zu einer rücksichtslosen Naturbeherrschung und Naturzerstörung führt, nimmt den Charakter einer Ideologie an. Demgegenüber spricht Hans Jonas der Natur eine eigene »Würde« zu. Sie bildet das zentrale Motiv seiner Verantwortungsethik.

Das zehnte Kapitel behandelt die Verantwortungs- und die Diskursethik. Den Auftakt bildet der Soziologe Max Weber, der mit seiner Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik die letztere in den gesellschaftlichen, politischen und philosophischen Diskurs einbrachte. Während sich der Gesinnungsethiker an Prinzipien orientiert, bedenkt der Verantwortungsethiker auch die voraussehbaren Folgen seiner Handlungen. Für Jean-Paul Sartre gibt es einen unlösbaren Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung. Weil der Mensch frei ist, ist er auch für alle seine Handlungen verantwortlich. Er muss sie gegenüber allen anderen Menschen, schließlich gegenüber der gesamten Menschheit, verantworten und sich auf diese Weise rechtfertigen können. Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas haben den sprachlichen Aspekt der Verantwortung zur Grundlage ihrer Kommunikations- und Diskursethik gemacht. Werden in der alltagssprachlichen Kommunikation bestimmte Geltungsansprüche immer schon unterstellt, so werden sie im Kontext einer Diskursethik problematisiert. Ziel des Diskurses ist ihre Überprüfung in einer Situation, in der eine »ideale Sprechsituation« antizipiert wird.

Im Epilog werden schließlich Argumente zu einer philosophischen Ethik vorgetragen, die als eine Ethik der dialektischen und pragmatischen Vernunft zu verstehen ist. Ihr Ziel ist die Vermittlung von Gegensätzen und die Bildung einer vernünftigen Identität, die entscheidende Kriterien eines guten Lebens darstellen. Dazu werden (1) die Aporien des Determinismus aufzeigt, (2) das Prinzip und die Methoden einer dialektischen und pragmatischen Vernunft erläutert, (3) das Verhältnis von Konflikt und Vermittlung als grundlegende Dimension der Ethik thematisiert und (4) das Prinzip der Vermittlung am Beispiel der Politik verdeutlicht. Auf einzelne Passagen, die ich meinem *Handbuch der Anthropologie* (vgl. Pleger 2017) entnommen habe, wird im betreffenden Abschnitt hingewiesen.

# I Antike Glücksethik

Die antike Ethik ist eine Glücksethik. Das griechische Wort für Glück lautet: *eudaimonia* und meint, dem Sinn des Wortes entsprechend, dass im glücklichen Mensch ein ›guter Geist‹ wohnt. Tatsächlich aber hat das Wort eine große Bedeutungsbreite. Dazu gehören: ›Glück‹, ›Glückseligkeit‹, ›glücklicher Zustand‹, ›Segen‹, ›Wohlergehen‹, ›Wohlstand‹ und schließlich ›Macht‹. Es meint keineswegs nur die bestimmte Verfassung der Seele, sondern ein Wohlergehen im umfassenden Sinne des Wortes, wozu selbstverständlich auch ein gewisser Wohlstand gehört. Der Bettler, der auf fremde Mildtätigkeit angewiesen ist, kann nicht glücklich sein. Andererseits aber garantiert der bloße Reichtum keineswegs das Glück, wie das von Herodot berichtete Gespräch zwischen Solon und dem reichen Krösus belegt (Herodot o. J., I, 32). Die genauere Bestimmung des Glücks ist Gegenstand der antiken Zeugnisse zu diesem Thema.

Den Anfang ethischer Überlegungen bilden die Epen von Homer (um 750 v. Chr.), dessen Werk eine Art ›Adelsethik‹ enthält (vgl. MacIntyre 1995, S. 13). Homer beschreibt die Verhaltensweisen und die Verfassung, die ein Mitglied der Adelsgesellschaft im positiven und im negativen Sinne auszeichnen. Das von ihm verwendete Begriffspaar lautet *agathos* und *kakos*, das ins Deutsche mit ›gut‹ und ›schlecht‹ zu übersetzen wäre. Das Wort *agathos* meint ›tapfer‹, ›von großem Ansehen‹, d. h. ›königlich‹, aber auch ›erfolgreich‹ und ›schlau‹; dementsprechend *kakos*: ›von niedriger Herkunft‹, ›feige‹ und ›gemein‹. Der gute, d. h. edle Mann verfügt über eine gewisse *arete*, ein Wort, das man am ehesten mit ›Tüchtigkeit‹ übersetzen könnte. Dazu gehören ›Geschicklichkeit‹, ›List‹ und ›Tapferkeit‹, schließlich aber auch in entscheidendem Maße die Gerechtigkeit (*dikaiosyne*). Bedroht ist die Tüchtigkeit eines Menschen durch die ›Hybris‹, die als ›Willkür‹, ›Hochmut‹ und ›Übermut‹ zu verstehen ist. Die Kernbedeutung des Wortes ›Hybris‹ ist in einer Maßlosigkeit zu sehen, d. h. im Überschreiten das dem Menschen als einem sterblichen Wesen zukommende Maß.

Die Warnung vor ›Hybris‹ und die Empfehlung, das Maß einzuhalten ist wiederkehrendes Thema der sogenannten ›sieben Weisen‹. Einige der von ihnen überlieferten Sprüche lauten: »Halte Maß!« (Thales), »Nichts zu sehr!« (Solon), »Maßhalten ist das Beste! (Kleobulos), »Beherrsche den Zorn!« (Chilon), »Gewinn ist unersättlich.« (Pittakos), »Sei weder gutmütig noch bösmütig!« (Bias) und »Im Glück sei mäßig, im Unglück besonnen!« (Periander) (vgl. Capelle 1968, S. 65 f.). Das dem Menschen zugeteilte Maß hat einen göttlichen Ursprung und bestimmt nicht nur sein eigenes Verhalten, sondern auch das der Gemeinschaft. Das in der *polis* geltende Gesetz (*nomos*) ist daher nicht beliebig und nicht wandelbar.

Diese Überzeugung wurde jedoch brüchig, als die Griechen aufgrund ihrer ausgedehnten Reisen und Handelsbeziehungen Sitten und Gesetze nichtgriechischer

Länder kennenlernten. Herodot, der viele von diesen Ländern bereiste, legte davon Zeugnis ab. Damit geriet die fraglose Gültigkeit der eigenen Gesetze ins Wanken. Dabei tauchte die Frage auf, ob die Gesetze vielleicht keinen göttlichen Anspruch darstellten, sondern nur menschliche Vereinbarungen wären. Es waren die Sophisten, die diese Frage in aller Dringlichkeit stellten. Der bedeutendste von ihnen war Protagoras, der den göttlichen Ursprung des Maßes in Frage stellte und den Menschen zum Maß aller Dinge erklärte. Das Neue war, dass die menschlichen Gesetze, d. h. der in einer *polis* gültige *nomos*, nun in ein Verhältnis gesetzt wurde zur *physis*, d. h. zur Natur. Die Natur wurde zur neuen allgemeinverbindlichen Orientierungsgröße, die menschlichen Gesetze dagegen in ihrer absoluten Gültigkeit aufgehoben und relativiert.

In dieser Krise der traditionellen Polissittlichkeit entsteht das Denken der Philosophie. In Auseinandersetzung mit den Sophisten entwickelt Sokrates seine spezifische Form der Wahrheitssuche. Die von ihm entwickelte Methode ist der Dialog. Auch für Sokrates hat der traditionelle Mythos als Grundlage der Polissittlichkeit seine Verbindlichkeit verloren; aber er setzt an seine Stelle nicht dogmatische Behauptungen, sondern versucht im Gespräch die Frage nach ethischen Maßstäben neu zu beantworten (vgl. Pleger 1998). Leitend werden für ihn dabei die Devise der Selbsterkenntnis und die »Sorge um die Seele«. Genau hier knüpft Platon mit seinen Überlegungen zur Anthropologie und Ethik an. Sie führen ihn nicht nur zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele, sondern auch zu einer neuen Interpretation der Rechtsordnung der *polis*. Leitend wird für ihn bei der Bestimmung des Glücks eine dialogische Vernunft, die, praktiziert als Methode der ›Unterscheidung‹ (*dihairesis*) und der ›Zusammenschau‹ (*synopsis*), zur Dialektik wird. Dieser Ansatz hat theoretische wie praktische Bedeutung. Platon begründet damit das Konzept einer dialektischen Ethik (vgl. Gadamer 1985 V, 3).

Mit Aristoteles taucht die Ethik erstmals als Titel einer philosophischen Disziplin auf (*Politik* 1280 a; 1282 b). Es gibt von ihm sogar drei ethische Werke: Die *Eudemische Ethik*, die sogenannte *Magna Moralia* und schließlich die *Nikomachische Ethik*, die seinen Ansatz in der reifsten Gestalt zeigt. Das Spektrum der von ihm erörterten ethischen Sachverhalte ist groß. Es reicht von der Bestimmung des richtigen Maßes über die Fragen der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Freundschaft bis hin zur Frage der Wahl der Lebensweise, die das höchste Glück verspricht.

Die Ethik im Zeitalter des Hellenismus umfasst den Epikureismus, die Stoa und die akademische Skepsis. Während Epikur als Vertreter eines am Lustprinzip orientierten Hedonismus gilt, tatsächlich aber lediglich die Befreiung von Furcht und Leid zum Ziel hat, orientiert sich die Stoa, zu der z. B. Seneca und Epiktet gehören, am Konzept der Seelenruhe. Sextus Empiricus sieht in der Skepsis eine Methode, durch Urteilsenthaltung (*epoché*) zu einem Zustand der Ausgeglichenheit der Seele zu gelangen. Sie alle bestimmen das Glück als Seelenruhe.

# 1 Dialogische Vernunft (Platon)

»Komm her, Protagoras! Enthülle mir von deiner Gesinnung auch noch dieses, was du von der Erkenntnis hältst, ob du auch hierüber denkst wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten nämlich denken von der Erkenntnis so ungefähr, daß sie nichts Starkes, Leitendes und Beherrschendes ist, und achten sie auch gar nicht als ein solches, sondern daß gar oft, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, sondern irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Lust, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht, so daß sie offenbar von der Erkenntnis denken wie von einem elenden Wicht, daß sie sich von allem andern herumzerren läßt. Dünkt nun dich so etwas von ihr oder vielmehr, sie sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? Und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgend etwas anderes zu tun, als was seine Erkenntnis ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht [*phronesis*] sei stark genug, dem Menschen durchzuhelfen? –

So dünkt es mich, antwortete er, wie du jetzt sagst, Sokrates, und zudem wäre es, wenn für irgendeinen anderen, gewiß auch für mich unziemlich zu behaupten, daß Weisheit und Erkenntnis nicht das Mächtigste wäre unter allem Menschlichen. – Wohl gesprochen von dir, sagte ich, und sehr wahr.«

(Platon: *Protagoras* In: *Platon. Werke in acht Bänden*. Bd. 1. Hg. von G. Eigler. Darmstadt 1973, 352 b–d)

Platon wird 428/27 v. Chr. in Athen geboren. Er ist seit 407 v. Chr. Schüler von Sokrates. Nach dessen Hinrichtung im Jahre 399 begibt er sich er nach Megara zu Euklid und studiert Mathematik. 389 reist er nach Syrakus, vielleicht auch nach Ägypten und Kyrene. In Italien lernt er den Pythagoreer Archytas von Tarent kennen. 387 gründet er die Akademie in einem Hain außerhalb Athens. 367 und 361 erfolgen zwei weitere Reisen nach Sizilien, bei denen er vergeblich versucht, die Tyrannen Dionysios I. und II. von dem Plan eines auf philosophischen Prinzipien gegründeten Staates zu überzeugen. Er stirbt im Jahr 347 v. Chr. in Athen.

Platons Lebenszeit fällt in eine Zeit, in der Athen von politischen Krisen, Kriegen und Epidemien heimgesucht wird. Es ist eine Zeit der Auflösung der tradierten Sitte und des Niedergangs der *polis*. Die geistige Situation der Zeit ist bestimmt durch das Auftreten der Sophisten, die nicht nur den Mythos, sondern auch die traditionelle Rechtsordnung der *polis* in Frage stellen. Die Lage Athens spitzt sich zu durch den Peloponnesischen Krieg (431–404) zwischen Athen und Sparta, in dessen Verlauf es zu mehrfachen politischen Umstürzen kommt. Tyrannis und Demokratie wechseln sich in rascher Folge ab. Eine der letzten Episoden dieser verhängnisvollen Geschichte bildet die Schreckensherrschaft der ›Dreißig‹ im Jahre 404, die mehr als 1500 Bürger zum Tode verurteilen. Schließlich gelingt es einer Gruppe athenischer Verbannter und Emigranten unter Leitung Thrasybuls im Jahre 403 Athen zu befreien und erneut eine Demokratie zu errichten. Allerdings fallen in die Zeit ihrer Herrschaft auch der Prozess und die Verurteilung von Sokrates.

Für Platon wird die Verurteilung von Sokrates, den er in seinem *Siebten Brief* als »meinen lieben älteren Freund« bezeichnet und den er »nicht zögere, den gerechtes-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_2, 

ten seiner Zeit zu nennen« (324 e) zum Kriterium der Beurteilung der politischen Verhältnisse seiner Zeit. Sein Urteil fällt vernichtend aus. Athen ist in den Händen entweder skrupelloser Tyrannen oder aber geschickter Demagogen, die in der Lage sind, die Demokratie in ihrem Sinne zu manipulieren. Rechtsstaatlichkeit ist seiner Meinung nach nur dadurch zu erreichen, dass die Herrschenden sich ernsthaft um die Prinzipien der Gerechtigkeit bemühen. Dazu gehört zunächst aber vor allem eine Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit, und dieses ist – so seine Überzeugung – eine Angelegenheit der Philosophie. Platon führt diesen Gedanken in seinem *Siebten Brief* so aus: »Daher werden die Generationen der Menschen nicht vom Elend erlöst, bevor entweder die Klasse der auf rechte und wahrhafte Art Philosophierenden an die städtischen Ämter gelangt oder die der Machthaber in den Städten durch göttliche Fügung wahrhaft zu philosophieren beginnt« (326 a/b).

Platon hat es abgelehnt, ein politisches Amt zu übernehmen, sondern hat die ethischen Voraussetzungen des Prinzips der Gerechtigkeit philosophisch reflektiert. Die Ethik bildet daher ein zentrales Thema seiner Philosophie. Ausgangspunkt und Vorbild für seine Philosophie bilden Person und Denken von Sokrates. Der spezifische Ansatz von Sokrates ist darin zu sehen, dass er den Dialog als philosophische Methode zur Geltung gebracht hat. Das ist das übereinstimmende Zeugnis aller historischen Quellen (vgl. Pleger 1998, 79).

Platon hat die dialogische Methode aufgegriffen und sie zur Darstellungsform seiner in diesem Sinne ›dialektischen‹ Philosophie gemacht. Wortführer ist in den meisten Fällen Sokrates. Besonders die frühen Dialoge dürfen in weiten Teilen als authentisches Zeugnis des sokratischen Denkens verstanden werden. Zur Charakterisierung der sokratischen Ethik, die aller Wahrscheinlichkeit auch die des frühen Platon ist, möge beispielhaft der Argumentationsverlauf der Dialoge *Euthyphron* und *Protagoras* dargestellt werden. Themen sind die Frage nach der Frömmigkeit und der Lehrbarkeit politischer Tüchtigkeit.

Der Dialog *Euthyphron* hat deshalb eine zentrale Bedeutung für den historischen Sokrates, weil er deutlich macht, inwiefern er mit dem, was man die sophistische Aufklärung bezeichnet hat, übereinstimmt. Thema ist die Frage nach der Verbindlichkeit des Mythos. Wie in vielen Dialogen, gibt es auch für diesen eine konkrete Situation, d. h. Personen, Ort und Zeit, die das Thema des Dialogs motivieren. Hier ist die Situation dadurch charakterisiert, dass Sokrates den Priester Euthyphron vor dem Gerichtsgebäude trifft. Das Thema ist schnell gefunden. Es geht um zwei Prozesse. Den einen führt Euthyphron gegen seinen Vater, der einen Tagelöhner, der einen Knecht im Streit erschlug, gefesselt in eine Grube warf, wo er nach einiger Zeit starb. Der andere Prozess ist der von Meletos gegen Sokrates angestrengte. Euthyphron ist, trotz der Einwände einiger Verwandter davon überzeugt, das Richtige zu tun, denn im Gegensatz zu ihnen nimmt er für sich in Anspruch, zu wissen, »wie das Göttliche sich verhält, was Frommes und Ruchloses betrifft« (4 e). Sein entscheidendes Argument bezieht er aus dem Mythos. Es lautet: Es ist durchaus gerechtfertigt selbst den eigenen Vater anzuklagen, denn schließlich habe auch Zeus seinen Vater gefesselt.

Die sokratische Antwort auf dieses Argument geht in zwei Richtungen. Zum einen weist er darauf hin, dass die Orientierung am göttlichen Willen fraglich wird, wenn die Götter selbst sich im Streit befinden, zum anderen aber reiche es nicht aus, lediglich ein Beispiel für eine fromme Handlung zu nennen, ohne zu sagen

was die »Idee« (6 e) des Frommen und die des Ruchlosen sei. Euthyphrons Antwort lautet: »Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos« (6 e). Wenn jedoch – so Sokrates – die Götter selbst im Streit liegen, und zwar sicherlich nicht über Kleinigkeiten, sondern nur über so wichtige Dinge wie das Gerechte und Ungerechte, das Gute und das Böse u. Ä. dann ist es möglich, dass das, was dem einen Gott lieb, dem anderen ruchlos ist und umgekehrt. Wie ist dann eine Orientierung möglich? Und die Antwort Euthyphrons, dass alle Götter darin übereinstimmen, dass ein Mensch, der einen anderen ungerechterweise getötet hat, Strafe verdient, hilft nicht weiter, da es ja gerade um die Bestimmung dessen geht, was das Gerechte sei. Darüber hinaus aber gibt es die weitere entscheidende Frage, »ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist«? (10 a). Euthyphron scheitert an dieser Frage. Schließlich akzeptiert er die sokratische These: Das Fromme wird von den Göttern geliebt, weil es fromm ist. Dagegen antwortet er auf die nächste, ob das Fromme und das Gerechte identisch seien oder ob das Fromme nur ein Teil der Gerechtigkeit sei, so: Das Fromme sei der Teil der Gerechtigkeit, der sich auf die Behandlung der Götter beziehe, der übrige Teil der Gerechtigkeit beziehe sich dagegen auf das Verhalten der Menschen zueinander (vgl. 12 e). Die Behandlung der Götter aber versteht er als eine Art Dienstleistung, wie sie Knechte gegenüber ihrem Herrn zu erbringen hätten. Gegenüber den Göttern bestünden sie in Gebeten und in Opferhandlungen. Diese seien den Göttern lieb und angenehm. Die Behandlung der Götter ist also – so Sokrates – eine Art Geschäft, in dem die Menschen die Götter um etwas bitten und dafür ihnen etwas opfern, was diesen angenehm und lieb ist. Damit ist Euthyphron aber wieder bei der bereits aufgegebenen These, dass das Fromme das ist, was den Göttern lieb ist. Als er von Sokrates darauf aufmerksam gemacht wird, gibt er auf und beendet das Gespräch.

Die Brisanz seines Zugeständnisses, dass nicht das, was den Göttern lieb ist, fromm ist, sondern dass nur das von den Göttern geliebt wird, was fromm ist, hat er nicht verstanden. Es geht um nichts weniger als um die Frage der vernünftigen Begründbarkeit des Frommen, oder allgemeiner des Gerechten, die Sokrates zur Geltung bringt. Im Gegensatz dazu steht die von Euthyphron vertretene Unterwerfung des Frommen unter die irrationale Willkür der Götter. Sind aber das Fromme und das Gerechte vernünftig zu begründen, dann sind Menschen und Götter der Vernunft unterworfen; dann bietet die Vernunft die Orientierung für menschliches Handeln und nicht der Mythos mit seinen widersprüchlichen und unvernünftigen Geschichten. Das bedeutet nicht, dass Sokrates oder Platon Atheisten gewesen wären, wie z. B. der Sophist Kritias, wohl aber dass sie davon überzeugt waren, dass das Göttliche nicht der Vernunft widersprechen darf. Das Entscheidende dieses Dialogs ist die Entwicklung einer philosophischen Denk- und Lebensweise. Die Vernunft wird für Sokrates und Platon zum Leitfaden für menschliches Denken und Handeln. Sie wird von ihnen gegenüber dem Mythos ebenso vertreten wie gegenüber politischer Demagogie. Sie wird für Platon zur Grundlage seiner Ethik.

Aristoteles, der viele Jahre Schüler in Platons Akademie war, und in diesen Jahren nicht nur die Schriften Platons studierte, sondern auch die seiner Vorgänger, hat mit großem philosophischen Verständnis das Auftreten und den dialogischen Ansatz von Sokrates beschrieben. Obwohl er aus biographischen Gründen Sokrates

nicht mehr persönlich kennenlernen konnte, stellen seine Aussagen über ihn eine wichtige Quelle dar. In seiner *Metaphysik* äußert er sich über die sokratische Methode wie folgt: »Nun beschäftigte sich damals Sokrates mit den sittlichen Tugenden und suchte zuerst über sie allgemeine Begriffe aufzustellen; […] Zweierlei nämlich ist es, was man mit Recht dem Sokrates zuschreiben kann: die Induktionsbeweise [*epaktikoí lógoi*] und die allgemeinen Definitionen [*horízesthai kathólou*]; dies beides nämlich geht auf das Prinzip der Wissenschaft« (1078 b 17–30). Unter Induktionsbeweis versteht Aristoteles die Methode, nach der man von einzelnen Beispielen ausgehend durch zunehmende Verallgemeinerungen schließlich zu einem allgemeinen Begriff und einer Definition kommt. In den platonischen Dialogen geschieht dies in der Regel dadurch, dass, bedingt durch eine lebensweltliche Situation, ein Beispiel bereits voreilig als Grundlage für eine Definition genommen wird. Im Dialog wird dann deutlich, dass der eine genannte Fall nicht für alle Fälle stehen kann und daher eine allgemeinere Ebene betreten werden muss. Erfragt wird das Wesen der Sache oder die Erkenntnis der Sache im Allgemeinen.

Auch wenn viele ›sokratische Dialoge‹ aporetisch enden, so dürfen wir doch dem historischen Sokrates einige bestimmte ethische Überzeugungen zuschreiben. Dazu gehört seine These, dass jeder das Gute will und daher niemand freiwillig das Falsche tut. Sokrates entwickelt diese These im Gespräch mit dem Sophisten Protagoras, dem Platon einen eigenen Dialog gewidmet hat. Thema des Dialogs *Protagoras* ist die Frage der Lehrbarkeit politischer Kompetenzen (»Tugenden«). Protagoras (ca. 485 – ca. 415), den man als den bedeutendsten der Sophisten dieser Zeit bezeichnen kann, trat als Wanderlehrer auf und vermittelte seine Kenntnisse gegen Geld an die politisch aufstrebende Jugend. Sein Lehrprogramm umfasste Ökonomie, Politik und Rhetorik.

Sokrates bezweifelt, dass diese Fähigkeiten lehrbar seien. Einig ist er sich mit Protagoras allerdings darin, dass dem Wissen eine entscheidende Rolle für das Handeln zukomme. Er erläutert diese These wie folgt: »Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgendein Mensch fehle aus freier Wahl oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß alle, welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun« (345 d/e). Zu zeigen ist daher, dass alle schlechten Handlungen ihre Ursache in einem mangelnden Wissen des Handelnden haben. Voraussetzung dafür ist jedoch die Überzeugung, dass die Erkenntnis eine handlungsleitende Kraft darstellt. Das jedoch wird von sehr vielen Menschen bestritten. Vielmehr vertreten sie die Meinung, dass der Mensch wider besseres Wissen »von der Lust überwunden« etwas Schlechtes tut. Erkenntnis und Wissen seien vielmehr im Verhältnis zu den Gefühlen und Leidenschaften zu schwach, um sich durchzusetzen (s. Zitat). Bemerkenswerterweise stimmt Protagoras der These von Sokrates zu, dass die Meinung der Leute haltlos ist, und dass in Wahrheit die »richtige Einsicht« (*phronesis*) stark genug sei, »dem Menschen durchzuhelfen« (352 c). Die gemeinsame Aufgabe besteht daher darin, die Richtigkeit dieser These zu begründen. Sokrates führt mit Zustimmung von Protagoras den Beweis durch. Ausgangspunkt bildet die These: ›Die Lust ist gut und die Unlust böse‹ (vgl. 354 c). Wenn aber die Lust das Gute ist, kann in dem Satz ›Von der Lust überwunden, tut er das Schlechte‹, das Wort ›Lust‹ durch das Wort ›das Gute‹ ersetzt werden. Daraus ergibt sich der paradoxe Satz: ›Vom Guten überwunden, tut er das Schlechte‹

(vgl. 355 c). Die Paradoxie löst sich auf, wenn erkannt wird, dass gelegentlich eine Lust eine größere Unlust und d. h. ein größeres Übel zur Folge hat. Umgekehrt aber kann gelegentlich eine Unlust, z. B. eine schmerzhafte medizinische Behandlung, in der Folge mit einer größeren Lust, wie es die Gesundheit ist, verbunden sein. Entscheidend ist es daher nicht, auf die augenblickliche Lust oder Unlust zu achten, sondern auf die Gesamtbilanz von Lust oder Unlust.

Der Mensch, der »von der Lust überwunden« das Schlechte tut, kommt zu seinem Fehlurteil, weil er die augenblickliche Lust oder Unlust nicht in das richtige Verhältnis setzt zu der darauf folgenden größeren Lust oder Unlust. Er unterliegt dabei einer perspektivischen Verzerrung, die auch beim Sehen zu beobachten ist: So »erscheint eurem Gesicht dieselbe Größe von nahem größer, von weitem aber kleiner« (356 c). Ebenso wird die gegenwärtige Lust größer eingeschätzt als die spätere Unlust. Um diese optische Täuschung aufzuheben, ist daher eine Messkunst (*metretiké techné*, 356 d) erforderlich, die die wahren Größenverhältnisse richtig einschätzt. Derjenige, der über diese Messkunst verfügt, wird auch nicht mehr »von der Lust überwunden« das Schlechte tun. Ergebnis der gemeinsamen Überlegungen ist die von Sokrates vorgetragene Einsicht, »daß das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl von Lust und Unlust beruht« (357 a). Platon hat sich die sokratische These von der Bedeutung des Wissens für die Ethik zu eigen gemacht und dabei zugleich den Charakter dieses Wissens genauer bestimmt. Das Wissen bekommt einen handlungsleitenden Charakter, wenn es sich um eine Einsicht (*phronesis*) handelt. Diese ist mehr als ein bloßes Faktenwissen, sondern sie verändert den Charakter der Person. Sie ist Ausdruck einer dialektischen Vernunft.

Doch nach seiner Begegnung mit dem Pythagoreer Archytas von Tarent in Unteritalien änderten sich das anthropologische und das ethische Konzept Platons. Platon übernahm den Gedanken der Wiedergeburt der Seele. Damit entwickelte sich ein neues Verständnis des Verhältnisses von Leib und Seele. Sie treten in einen Gegensatz zueinander. Das hat ethische Konsequenzen. Der Leib folgt nicht einfach der in der Seele beheimateten Einsicht, sondern versucht, sie auf seine Seite zu ziehen. Die Seele ist zwar prinzipiell in der Lage, den Leib zu beherrschen; doch gelegentlich lässt sie sich auch auf die Intentionen des Leibes ein. In seinem Dialog *Phaidon*, in dem Platon Sokrates an seinem letzten Lebenstag Argumente für die Unsterblichkeit der Seele vortragen lässt, entwickelt er den Gedanken, dass es für die Lebensweise eines Menschen und für das weitere Schicksal der Seele nach dem Tode entscheidend darauf ankomme, dass sich die Seele »rein« halte und sich nicht mit dem Leiblichen verbinde. Die Seele jedoch, die »befleckt und unrein von dem Leibe scheidet, weil sie eben immer mit dem Leibe verkehrt und ihn gepflegt und geliebt hat« (81 b), wird nach dem Tode gezwungen werden »herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war« (81 d). Die ethische Konsequenz besteht daher in der Mahnung, sich schon bei Lebzeiten darin zu üben, sich von allem Leiblichen fernzuhalten und sich ganz dem Denken zu widmen, d. h. zu philosophieren. Die Leibfeindlichkeit erreicht in diesem Dialog ihren Höhepunkt. Sie hat maßgeblich die christliche Ethik beeinflusst. Doch dieses Konzept ist nicht Platons letztes Wort zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik.

In seinem thematisch umfassendsten Werk, der *Politeia*, gelangt Platon zu neuen anthropologischen und ethischen Einsichten. Ausgangsfrage bildet das Problem der

Gerechtigkeit. Das erste Buch, das ein Streitgespräch mit dem Sophisten Thrasymachos enthält (s. Kap. VIII.1), endet mit der sokratischen These: »Der Gerechte also ist glückselig und der Ungerechte elend« (354 a). Doch gegen diese These erhebt Glaukon einen Einwand. Er behauptet: Die Menschen handeln nur deswegen gerecht, weil sie Angst vor Strafe haben. Könne dagegen jemand unentdeckt handeln, würde er die Ungerechtigkeit vorziehen. Das bedeutet, »daß man nicht muß gerecht sein, sondern scheinen wollen« (362 a).

Um diese These zu widerlegen, holt Sokrates weit aus. Um das Wesen der Gerechtigkeit genauer betrachten zu können, schlägt er eine Analogie vor. Gerechtigkeit gäbe es doch im einzelnen Menschen, aber auch in einer ganzen Stadt. Sei es daher nicht sinnvoll, die Rolle der Gerechtigkeit im vergrößerten Maßstab der Stadt zu untersuchen und dann das Ergebnis auf den einzelnen Menschen zu übertragen? Diese Analogie wird akzeptiert. So entwickelt Sokrates »in Gedanken eine Stadt« (369 a). Motiv für die Gründung einer Stadt ist die Befriedigung elementarer Bedürfnisse, wie Nahrung, Kleidung, Wohnung. Zur Befriedigung dieser Bedürfnisse entwickeln sich spezialisierte Berufe. Die Stadt bietet daher die Möglichkeit wechselseitiger Bedürfnisbefriedigung. Zu dem System der Bedürfnisbefriedigung gehören auch der Handel und die Erfindung des Geldes als handliches Zahlungsmittel. Sollen jedoch nicht nur elementare, sondern auch Bedürfnisse nach Luxusgütern befriedigt werden, so müssen zusätzlich Weideland und Ackerland erobert werden, und dazu ist es notwendig, ein »ganzes Heer« aufzubauen.

Die vollentwickelte Stadt umfasst daher drei Stände: Die leitenden Politiker, der Stand der Soldaten und der Stand der Handwerker und Kaufleute. Jeder Stand verfügt über eine spezifische Tugend. Die herrschenden Politiker müssen über die Weisheit (*sophia*) verfügen. Sie ist als eine Wohlberatenheit (*euboulia*) zu verstehen. Die Soldaten müssen über Tapferkeit (*andreia*) verfügen. Schließlich ist sowohl für die Herrschenden als auch für die Beherrschten die Besonnenheit (*sophrosyne*), d. h. die Fähigkeit, seine Begierden, d. h. sich selbst zu beherrschen, notwendig. Fehlt die Gerechtigkeit. Von der Gerechtigkeit – so Sokrates – war schon unausgesprochen die ganze Zeit die Rede. Sie besteht darin, dass jeder die seiner Natur entsprechende Aufgabe im Staat erfülle, d. h. dass jeder das Seinige tue (433 a). Gerechtigkeit im Staate zu erreichen, ist das Ziel einer praktisch gewordenen dialektischen Vernunft.

Zu fragen ist nun aber, ob das Modell des Staates sich auch auf den einzelnen Menschen übertragen lässt. Das ist der Fall, wenn es auch in der Seele des einzelnen Menschen drei Instanzen gibt, die denen des Staates entsprechen. Und das ist der Fall. Dem Stand der Herrscher entspricht die Vernunft, d. h. das Denkvermögen (*logistikon*), dem Stand der Soldaten das »Mutartige«, der »Eifer« (*thymos*) und dem Stand der Kaufleute das Begehrungsvermögen (*epithymia*). Wie aber kann man erkennen, dass es diese drei Teile der Seele gibt? Nun daran, dass es Situationen gibt, in denen die drei Teile gegeneinander streiten. Platon nennt als Beispiel für einen Konflikt die Begierde eines Menschen, die öffentlich zur Schau gestellten Leichname Hingerichteter anzuschauen. Doch sein *thymos*, der nicht nur das ›Mutartige‹, sondern auch den Anstand umfasst, stellt sich dagegen. Schließlich aber, »von der Begierde überwunden«, sagt er zu seinen Augen: »Da habt ihr es nun, ihr Unseligen, sättigt euch an dem schönen Anblick!« (440 a). Andere Konflikte sind denkbar. Gut ist ein Leben, bei dem die Vernunft herrscht, der *thymos* der Vernunft folgt wie der

Hund dem Hirten, und die Begierden vom *thymos*, wie die Schafe vom Hund des Hirten unter Kontrolle gehalten werden (vgl. 440 d). Ähnlich wie im Staat, wird nun auch im einzelnen Menschen die Gerechtigkeit darin gesehen, dass jeder Seelenteil im Menschen seine Aufgabe erfüllt. Gelingt dies, so besteht eine Harmonie (443 d) der Seele. Ungerechtigkeit ist dagegen Zwiespalt und Zwietracht der Seele in sich selbst. Das Glück des Menschen beruht auf dieser Harmonie der Seele. Daher ist auch nur der gerechte Mensch glücklich und die These, der ungerecht Handelnde wäre glücklich, solange er nur unentdeckt bleiben könnte, widerlegt. Im Vergleich zum *Phaidon* hat Platon hier eine entscheidende Modifikation seiner ethischen Überlegungen vorgenommen. Zum einen ist der Dualismus von Leib und Seele ersetzt worden durch das Modell einer dreigeteilten Seele, d. h. es streiten Seelenteile miteinander, nicht mehr Leib und Seele; zum anderen aber ist es nicht mehr das Ziel, leibliche Bedürfnisse zu meiden, sondern ihnen einen angemessenen Platz in der Seele einzuräumen. Die Herrschaft der dialektischen Vernunft besteht darin, einen gerechten Ausgleich zwischen streitenden Seelenteilen herzustellen. )

Der Gedanke der Herrschaft der Vernunft bildet auch den Leitfaden für Platons politische Ethik. Seine These lautet: Die beste Herrschaft im Staat ist die Herrschaft der Besten. Ist das einer, handelt es sich um eine Monarchie, sind es mehrere, eine Aristokratie. In beiden Fällen handelt es sich um eine Herrschaft der Vernunft. Doch diese Herrschaft lässt sich nicht auf die Dauer erhalten; da nach Homer »allem Entstandenen doch Untergang bevorsteht« (546 a). So folgt der Aristokratie die Timokratie, in der eine Kriegerkaste herrscht. Ihr folgt die Oligarchie, die Herrschaft der Reichen, gefolgt von der Demokratie der Herrschaft der Armen. Das katastrophale Ende bildet die Tyrannis. Platon ordnet den Staatsformen Seelenteile zu, und zwar nach folgendem Schema:

| **Staatsformen** | **Seelenteile** |
|---|---|
| Monarchie/Aristokratie | Vernunft (*logistikon*) |
| Timokratie | Das Mutartige (*thymos*) |
| Oligarchie | Beherrschte Begierde (*epithymia*) |
| Demokratie | Zügellose Begierde (*epithymia*) |
| Tyrannis | Gewalttätige Begierde (*epithymia*) |

Herrschaft der Vernunft und gewalttätige Begierde bilden so für Platon im Staat wie im einzelnen Menschen den absoluten Gegensatz von gut und schlecht.

Im einzelnen Menschen verbindet sich der Gedanke einer dialektischen Vernunft mit der Entscheidung für die eigene Lebensweise. Platon thematisiert diesen Sachverhalt am Schluss der *Politeia* im Mythos von der Wahl des ›Lebensloses‹. Ihm liegt die Lehre von der Wiedergeburt der Seelen zugrunde. Vor der Wiedergeburt – so der Mythos – wird den Seelen die Möglichkeit gegeben, sich aus einer großen Anzahl von Lebensweisen eine auszusuchen. Diese bildet für sie ihr »Lebenslos«. Es ist der »Dämon«, den sie sich wählen. An sie geht die Botschaft der Lachesis, der Tochter der »Notwendigkeit«: »Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelost hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher,

je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden; Gott ist schuldlos« (617 d/e). Der platonische Sokrates entmythologisiert den Schicksalsglauben dadurch, dass er den Gedanken der Freiheit und der Notwendigkeit des Menschen, seine »Lebensweise […] auszuwählen«, selbst in einen Mythos kleidet.

Die Wirkungsgeschichte Platons ist unübersehbar. Sie deckt sich weitgehend mit der Geschichte der Philosophie. Seine am Dialog orientierte dialektische Ethik hat in der Gegenwart in der von Apel und Habermas entwickelten Kommunikations- und Diskursethik (s. Kap. X.10) eine bemerkenswerte Transformation und Aktualisierung erfahren.

## 2 Das Glück der Theorie (Aristoteles)

»Wenn also nun zwar unter den tugendhaften Handlungen diejenigen, die sich um Staat und Krieg drehen, an Schönheit und Größe obenanstehen und sie trotzdem mit der Muße unvereinbar und auf ein außer ihnen liegendes Ziel gerichtet sind, also nicht ihrer selbst wegen begehrt werden, und wenn dagegen die betrachtende Tätigkeit des Geistes an Ernst hervorzuragen scheint, und keinen anderen Zweck hat als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, daß in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, die Autarkie, die Muße, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, sich finden wird. Somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie auch noch die volle Länge eines Lebens dauert. Denn nichts, was zur Glückseligkeit gehört, darf unvollkommen sein.

Aber ein solches Leben ist höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich hat. […] Ist nun der Geist im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach dem Geiste im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.

Man darf aber nicht auf jene Mahnung hören, die uns anweist, als Menschen nur an Menschliches und als Sterbliche nur an Sterbliches zu denken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben.«

(Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (1177 b16 – b37). Übers. und hg. von O. Gigon. München 1981)

Aristoteles wird 384 v. Chr. in Stagira als Sohn des Nikomachos, Leibarzt des Königs von Makedonien geboren. 367 lässt er sich in die Akademie Platons aufnehmen und bleibt dort 20 Jahre. Nach dem Tode Platons begibt sich Aristoteles auf Einladung des Fürsten Hermias nach Assos (Kleinasien). Er verlegt 345 seinen Forschungssitz nach Mytilene auf Lesbos. Dort lernt er Theophrast kennen, der sein Schüler und später sein Nachfolger wird. Auf Wunsch Philipps II. von Makedonien wird Aristoteles 343/42–340 Erzieher seines Sohns Alexander, der 336 nach dem Tod seines Vaters dessen Nachfolger wird. 335/34 kehrt Aristoteles nach Athen zurück und eröffnet eine eigene Schule im Gymnasium Lykeion. Nach dem Tod Alexanders im Jahre 323 verlässt er wegen der nun einsetzenden antimakedonischen Strömung Athen und begibt sich nach Chalkis, wo er im Jahr 322 stirbt (vgl. Höffe 1996).

Aristoteles hat Platons Philosophie, trotz seiner gelegentlichen Kritik an ihm, in vielen Bereichen fortgeführt, darüber hinaus aber Frageansätze seines Lehrers weiter differenziert und zu eigenständigen Disziplinen hin weiterentwickelt, so die der Politik, der Rhetorik und der Poetik. Er führt die bedeutsame systematische Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik ein (vgl. *Topik* 105 b), die bis zu Kant ihre Gültigkeit behalten sollte. In einigen Punkten radikalisiert er Tendenzen, die bereits bei Platon angelegt waren. Das betrifft vor allem die Bestimmung des Einzelnen. Hatte bereits Platon die Bedeutung des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen im Gegensatz zu Parmenides eine größere Bedeutung beigemessen, so geht Aristoteles noch einen Schritt weiter. Er bezeichnet das Einzelne, als eine

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_3, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

»erste Substanz«, ohne die die Rede vom Allgemeinen bedeutungslos bliebe. Seinen Niederschlag findet diese ›realistische‹ Wende in der Philosophie darin, dass sich mit ihr ein Feld der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung eröffnet, die der Erfahrung einen großen Platz einräumt. So widmet er sich intensiv der Erforschung biologischer Phänomene, ein Gebiet, das der philosophisch-wissenschaftlichen Erörterung bis dahin als nicht bedeutsam erschien (vgl. Meyer 2015).

Überall ist sein Bemühen zu spüren, seine Forschungen nicht deduktiv, sondern induktiv durchzuführen. Oftmals geht er bei seinen Untersuchungen nicht von Thesen, sondern von einem Problem aus. Zu dessen Erörterung referiert er in vielen Fällen die traditionellen Problemlösungen. Das ist zugleich ein Beleg dafür, wie intensiv er sich nicht nur mit Platon und den in der Akademie vertretenen Auffassungen auseinandergesetzt hat, sondern auch mit der gesamten vorplatonischen philosophischen Tradition. Diese Rückbesinnung führt unter anderem dazu, dass er die durch die Sophisten an den Rand gedrängte Naturphilosophie neu belebt. Entscheidend ist, dass er den Phänomenen einen bedeutenden Platz einräumt. Insofern übernimmt er die bereits von den Vorsokratikern vertretene Devise der ›Rettung der Phänomene‹. Alle philosophischen Aussagen haben nur dann eine Bedeutung, wenn sie auch die jedermann sich darbietenden Phänomene erklären können.

Diesen Ansatz verfolgt Aristoteles auch in seiner Ethik. In seinem Werk *Nikomachische Ethik* (zitiert als *EN*), die ihren Namen entweder von seinem Vater, der Leibarzt des makedonischen Königs war, oder seinem Sohn gleichen Namens erhielt, macht er gleich zu Beginn deutlich, dass er nicht wie Platon die Idee des Guten erörtern möchte, ja, er bestreitet sogar, dass es eine einzige, für alle Menschen verbindliche Idee des Guten überhaupt geben könne. Das Gute hat in unterschiedlichen Zusammenhängen – etwa in den Bereichen »Ehre, Erkenntnis und Lust« – eine sehr unterschiedliche Bedeutung. Er fasst seine Ablehnung in dem Satz zusammen: »Ein Gutes also, das gemeinsam wäre und als eine einzige Idee aufgefasst werden könnte, existiert nicht« (*EN*, 1096 b). Er begründet diese Ablehnung mit folgender Überlegung: »Man sieht auch nicht ein, was ein Weber oder Schreiner für einen Nutzen in seiner Kunst davon haben soll, daß er das Gute an sich kennt, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr wird, ›wenn er die Idee des Guten betrachtet hat‹. Es scheint ja der Arzt nicht einmal die Gesundheit an sich zu suchen, sondern die Gesundheit des Menschen oder vielleicht eher die Gesundheit dieses bestimmten Menschen. Denn er heilt den Einzelnen« (ebd.). Aristoteles greift hier die Kritik an dem Konzept der Idee auf, die bereits von Antisthenes (455–360), dem Begründer der Schule der Kyniker, vorgebracht worden ist und auf die Platon in seinem Dialog *Parmenides* eine überzeugende Antwort gegeben hat. Er kritisiert dort selbst die Vorstellung von einem ›Ansich-Sein‹ der Idee, macht aber zugleich deutlich, dass jeder, der redet, ohne den Rückgriff auf das Allgemeine, für das die Ideen stehen, nichts habe, »wohin er seinen Verstand wende« (Platon: *Parmenides*, 135 b). Und tatsächlich macht Aristoteles genau dies: Er spricht über Einzelnes im Blick auf ein Allgemeines. Allerdings betont er, dass in vielen Fällen die Erkenntnis des Allgemeinen das Ergebnis einer reichen Erfahrung von Einzelnem ist. Dieses Erfahrungswissen zeichnet z. B. einen guten Arzt aus.

In seiner Ethik thematisiert Aristoteles die menschlichen Lebensweisen (*bioi*). Jede strebt auf ihre Weise nach einem ›guten Leben‹. Das gute Leben bleibt Teil der

politischen Gemeinschaft, und diese ist Gegenstand der ›politischen Wissenschaft‹. Aristoteles bezeichnet daher auch die Ethik als einen »Teil der politischen Wissenschaft« (*EN* 1094 a). Die Ethik ist aber nicht einfach der politischen Wissenschaft untergeordnet. Eher schon könnte man seine Ethik als eine politische Ethik verstehen. Entsprechendes gilt für seine Rechtsphilosophie. Um ihr Wechselverhältnis und ihre gegenseitige Durchdringung angemessen darstellen zu können, wäre es vielleicht ratsam, sie alle als Teile einer praktischen Philosophie zu verstehen. Aristoteles grenzt das Handeln gegenüber dem Produzieren (*poiesis*) ab. Der entscheidende Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass das Produzieren sein Ziel außerhalb seiner Tätigkeit hat, die Praxis aber ihr Ziel in ihr selbst findet. Das Ziel, ein Gebäude zu errichten, liegt außerhalb der Tätigkeit, die zu dem Ziel führt. Sie ist vollendet mit dem letzten Stein. Dagegen besteht das Ziel des Musizierens nicht darin, den letzten Ton zu erreichen. Sein Ziel liegt im Musizieren selbst. Aristoteles betont: »Das Leben wiederum ist ein Handeln und kein Produzieren« (*Pol.* 1254 a). Daher liegt das Ziel des menschlichen Lebens in ihm selbst.

Aber was ist nun das Ziel der menschlichen Praxis? Die Antwort, die Aristoteles gibt, lautet: »Glückseligkeit nennen es die Leute ebenso wie die Gebildeten, und sie setzen das Gut-Leben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein« (*EN* 1095 a). Er versteht die Glückseligkeit (*eudaimonia*) als »eine gute Lebensführung«, d. h. als eine gute Praxis. Doch in der Frage, worin diese besteht, gehen die Meinungen auseinander. Aristoteles unterscheidet drei Lebensformen, in denen die Glückseligkeit gesucht wird. Es ist erstens die am Genuss und an der Lust orientierte Lebensweise (*bios apolaustikos*), zweitens die an Ruhm und Ehre orientierte politische (*bios politikos*) und drittens die »betrachtende« (*bios theoretikos*) (vgl. 1095 b). Die Entscheidung für eine Lebensweise ist – ähnlich wie bei Platon – eine Sache der Wahl. Aristoteles bemerkt: »Die Mehrzahl der Leute und die rohesten wählen die Lust. Darum schätzen sie auch das Leben des Genusses« (1095 b). Er charakterisiert sie wie folgt: »Die große Menge erweist sich als völlig sklavenartig, da sie das Leben des Viehs vorzieht« (ebd.). Die politische Lebensweise geht über die der Lust hinaus, denn um das von ihr angestrebte Ziel von Ruhm und Ehre zu erlangen, ist eine bestimmte politische Tüchtigkeit notwendig. Doch auch sie hat einen Mangel. Der politische Mensch möchte geehrt werden, aber »die Ehre liegt wohl eher in den Ehrenden als in dem Geehrten« (ebd.). Aufgrund dieser Mängel bleiben diese beiden Lebensweisen abhängig von anderem, von den Objekten der Lust oder von dem Ruhm. Sie sind nicht autark, d. h. »selbstgenügsam«. »Als selbstgenügsam gilt uns dasjenige, was für sich allein das Leben begehrenswert macht und vollständig bedürfnislos. Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit, und zwar so, daß sie das Wünschenswerteste ist, ohne daß irgend etwas anderes addiert werden könnte« (1097 b). Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird sich zeigen, dass allein die betrachtende Lebensweise diesen Anforderungen genügt.

Allein, Aristoteles beschränkt sich in seiner Ethik nicht darauf, nun ausschließlich über die theoretische Lebensweise zu sprechen. Die Glückseligkeit, die er zu bestimmen sucht, ist das dem Menschen mögliche Glück und das unterliegt anthropologischen Bedingungen. Dazu gehört selbstverständlich, dass Bedürfnisse und Lustempfindungen ebenso eine wichtige Rolle spielen wie das Leben des Menschen in einer *polis*, »da ja der Mensch seiner Natur nach in der Gemeinschaft lebt« (1097 b). Den

drei Lebensweisen entsprechen streng genommen Stufen im Aufbau des Menschen. Die unterste Stufe repräsentiert die Befriedigung der physischen Bedürfnisse, die zweite seine ›politische Natur‹ und die dritte, höchste, seine Vernunft, die selbst sich aufteilt in eine praktische und eine theoretische. Entscheidend ist also die Frage, auf welcher Stufe die vom Menschen gewählte Lebensweise angesiedelt ist. Aber auch die höchste bleibt auf die Berücksichtigung der beiden unteren angewiesen. Fraglos bleibt für Aristoteles, dass eine der Natur des Menschen entsprechende Lebensweise sich an der Vernunft orientiert.

Für diese sind bestimmte Fähigkeiten, Tüchtigkeiten (*aretai*) notwendig, zu Deutsch häufig als ›Tugenden‹ bezeichnet. Aristoteles unterscheidet die *dianoetischen* Tugenden (Verstandestugenden) von den ethischen Tugenden, die auch als Charaktertugenden bezeichnet werden. Zu den ersten rechnet er beispielhaft die Weisheit (*sophia*), die Auffassungsgabe (*synhesis*) und die Klugheit (*phronesis*); zu den Charaktertugenden die Großzügigkeit (*eleutheriotes*) und die Besonnenheit (*sophrosyne*) (vgl. 1102 b). Die verstandesmäßigen Tugenden entstehen durch Belehrung, die ethischen durch Gewöhnung und Übung. Keine der ethischen Tugenden haben wir von Natur aus. Sie entstehen aber auch nicht gegen unsere Natur. »Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung« (1103 a).

Diese Überlegungen werfen ein Licht auf das aristotelische Verständnis von Ethik. Die ethisch bedeutsame Lebensweise zeigt sich nicht an einzelnen Handlungen, sondern an der Bildung eines Charakters, der zu entsprechenden ethisch relevanten Handlungen führt. Aristoteles erläutert diesen Gedanken so: »Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharaspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln« (1103 a/b). Er stellt dabei bewusst technische und ethische Fertigkeiten auf eine Stufe. So sehr Aristoteles mit seinen Überlegungen bedeutsame pädagogische Perspektiven eröffnet, sowenig darf die Gewöhnung im Sinne einer Dressur verstanden werden. Am Anfang jeder ausgeübten Handlung steht die *dianoetische* Tugend der Klugheit (*phronesis*), die als eine »moralisch-praktische Urteilskraft« (Höffe 1996, 203) zu verstehen ist. Aus diesem Grunde kann die Ethik das ethische Handeln auch nur im Umriss darstellen, nicht aber einzelne Handlungsanweisungen geben. »Weder eine Wissenschaft noch allgemeine Empfehlungen sind dafür zuständig, sondern die Handelnden selbst müssen die jeweilige Lage bedenken, ebenso wie in der Medizin und in der Steuermannskunst« (*EN* 1104 a).

Die Klugheit ist auch deswegen unabdingbar, weil bei der Anwendung der ethischen Tugenden stets situationsbezogen ein richtiges Maß anzuwenden ist. Die bereits von den ›Sieben Weisen‹ vorgebrachte Devise des Maßhaltens bekommt bei Aristoteles eine genauere Bestimmung. Das richtige Maß bewegt sich stets in einer Mitte (*mesotes*) zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, die beide schlecht sind. Er erläutert diesen Gedanken an einer Fülle von Beispielen. So steht die Tapferkeit in der Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Großzügigkeit ist die Mitte zwischen Geiz und Verschwendungssucht, die Besonnenheit die Mitte von Stumpfsinn

und Zügellosigkeit (vgl. Flashar 2014, 79). Dieses mittlere Maß lässt sich aber nicht arithmetisch bestimmen. So steht z. B. die Tapferkeit der Tollkühnheit etwas näher als der Feigheit (vgl. *EN* 1109 a). Auch ist es situationsspezifisch und individuell verschieden. Schließlich gibt es Handlungen und Leidenschaften, die an sich schlecht sind und für die es daher auch keine akzeptable Mitte gibt, wie für die Leidenschaften »Schadenfreude, die Schamlosigkeit oder der Neid, und bei den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl und der Mord« (1107 a).

Bemerkenswert ist auch, dass Aristoteles die menschlichen Leidenschaften nicht als eine unhintergehbare natürliche Konstante im menschlichen Charakter akzeptiert, sondern das Verhalten des Einzelnen zu seinen Leidenschaften in den Umkreis seiner ethischen Überlegungen einbezieht. Dabei bezeichnet er als Leidenschaften »Begierde, Zorn, Angst, Mut, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Missgunst, Mitleid« u. a. Von diesen unterscheidet er die Fähigkeit des Menschen, diese Leidenschaften zu empfinden und davon die Eigenschaften, »durch die wir uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch verhalten« (1105 b). Das heißt: »Wenn wir zum Zorn rasch und hemmungslos geneigt sind, so verhalten wir uns schlecht, wenn aber mäßig, dann richtig, und so auch bei dem anderen« (ebd.). Aristoteles versteht wie Sokrates das richtige Verhalten des Menschen gegenüber seinen Leidenschaften als Ergebnis eines handlungsleitenden Wissens (vgl. 1147 b) und stimmt Platons These zu, dass die Bildung eines guten Charakters Aufgabe der Erziehung ist (vgl. 1104 b).

Der Gedanke, dass der Mensch auch für seine Leidenschaften verantwortlich ist (vgl. 1114 b), macht die Frage nach der Freiheit notwendig. Aristoteles hat ihr ausführliche Überlegungen gewidmet. Der aristotelische Freiheitsbegriff umfasst zwei Aspekte. Zum einen geschieht eine Handlung freiwillig, die ihren Ursprung im Handelnden selbst hat. Darüber hinaus aber bedeutet Freiheit die überlegte Entscheidung für eine bestimmte Handlung. Diese Entscheidung hat den Charakter einer Vorzugswahl (*prohairesis*). Jeder, der sich entscheidet, zieht etwas einem anderen vor; er wählt eines und verwirft alle anderen Handlungsmöglichkeiten.

Aristoteles beginnt seine Überlegungen mit unseren alltäglichen Beurteilungen von Handlungen. Wir loben die einen und tadeln die anderen. Dabei unterstellen wir, dass der Handelnde seine Handlung freiwillig ausgeführt hat. Unfreiwillige Handlungen verzeihen wir oder haben sogar Mitleid mit dem Handelnden. Er definiert die Unfreiwilligkeit wie folgt: »Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht. Gewaltsam ist, was seinen Ursprung außerhalb hat, und zwar so, daß der Handelnde oder Leidende keinen Einfluß darauf nehmen kann, etwa wenn der Sturm einen irgendwohin führt, oder die Menschen, die über einen herrschen« (1110 a). Er unterscheidet zwischen der Naturgewalt und der politischen Gewalt. Diesen Gedanken führt er weiter aus und macht dabei deutlich, dass trotz dieser scheinbar eindeutigen Definition in jedem einzelnen Fall die Frage der Freiwilligkeit sehr abgewogen beurteilt werden muss. Er macht dies an zwei Beispielen deutlich. Er fragt: Wie ist eine Situation zu beurteilen, in der ein Tyrann Eltern und Kinder eines Menschen in seine Gewalt gebracht hat und diese nur freilässt, wenn der Betroffene eine »schändliche Tat« ausführt? Und wie sind Handlungen zu beurteilen, wenn sich jemand im Sturm von seinen Gütern trennt? Zweifellos sind es schwierige Fälle, denn kein »Verständiger« würde freiwillig eine »schändliche Tat« begehen, noch freiwillig sich von seinen Gütern trennen. Gleichwohl bemerkt Aris-

toteles: Diese Handlungen »gleichen aber eher den freiwilligen. Denn im Augenblick, in dem sie ausgeführt werden, entscheidet man sich für sie. Und das Ziel einer Handlung wird ja durch die Situation bestimmt. Darum muß man von freiwillig oder unfreiwillig reden für den Augenblick, in dem es getan wird« (1110 a). Beide Merkmale einer freien Handlung sind hier gegeben. Zunächst gilt: Die Handlung hat ihren physischen Ursprung im Handelnden selbst: »Denn der Ursprung der Bewegung der werkzeughaften Teile bei derartigen Handlungen ist im Handelnden selbst. Bei wem aber der Ursprung des Handelns steht, bei dem steht ebenso das Handeln und Nichthandeln selbst. Also ist derartiges freiwillig« (ebd.). Hinzu kommt zweitens, dass sich der Handelnde für eine bestimmte Handlung entschieden hat, d. h. er hätte auch anders handeln können. So bemerkt Aristoteles: »Zu einigen Dingen soll man sich vielleicht überhaupt nicht zwingen lassen, sondern eher sterben und das Schlimmste erdulden« (ebd.). Beispiel hierfür wäre etwa der Muttermord.

Deutlich wird, dass Aristoteles zwischen der Freiwilligkeit ›an sich‹, d. h. im Allgemeinen und in einer spezifischen Situation unterscheidet. Die von ihm erörterten Fälle aber zeigen, dass der Spielraum der Freiheit für ihn sehr groß ist und der Bereich der Unfreiwilligkeit sehr klein. Das bedeutet: »Was an sich ein unfreiwilliges Tun ist, in einer bestimmten Lage aber einer andern Möglichkeit vorgezogen wird, so daß der Ursprung im Handelnden ist, dergleichen ist an sich zwar unfreiwillig, wird aber, da eine Entscheidung gegen eine andere Möglichkeit vorliegt, zu einem Freiwilligen« (1110 b).

Aber es gibt auch Grenzen der Freiheit. Die eine liegt in der Gewalt, d. h. in einem Geschehen, das ihren Ursprung nicht im Handelnden hat, wie etwa der Schiffbrüchige, der unfreiwillig an ein fremdes Land gespült wird, allgemein gesagt, der Leidende. Das Zweite aber ist die Unwissenheit. Diese bezieht sich nicht auf einen allgemeinen Mangel an Wissen, sondern auf die Unkenntnis der konkreten Tatumstände. Auch hierfür gibt Aristoteles Beispiele. Wer im Krieg nicht erkennt, dass sein Gegenüber sein Sohn ist, bekämpft ihn unfreiwillig; oder »man schlägt zu, zu seiner Verteidigung, und tötet. […] In all diesen Dingen kann es im Bezug auf die Handlung Unwissenheit geben. Und wer in diesem Sinne unwissend ist, scheint unfreiwillig gehandelt zu haben, vor allem in den Hauptpunkten: Hauptpunkte sind der Bereich und der Zweck der Handlung« (1111 a). Für die Beurteilung der Freiwilligkeit einer Handlung gehören also die Fragen, ob der Ursprung der Handlung im Handelnden selbst lag, ob er genaue Kenntnis über die Tatumstände hatte und ob das Ergebnis der Handlung in seiner Absicht lag.

Diese Überlegungen zeigen, dass die aristotelische Ethik einen engen Bezug zu rechtlichen Fragen hat. So erörtert er die Frage, wie eine Tat zu beurteilen ist, die als Folge von Trunkenheit zu einer falschen Einschätzung einer Situation führte, d. h. durch partielle Unwissenheit ausgezeichnet war? Die Antwort lautet: Unwissenheit schützt vor Strafe nicht. Im Gegenteil: »Man züchtigt auch gerade wegen der Unwissenheit selbst, wenn einer schuld an seiner Unwissenheit zu sein scheint, so wie etwa die Strafen bei Trunkenheit verdoppelt werden. Denn da ist der Ursprung in einem selbst; man war ja Herr darüber, sich nicht zu betrinken, und dieses war dann die Ursache der Unwissenheit« (1113 b). Und auch das Argument, dass ein Trinker nicht schuld sei an seiner Trunksucht, lässt Aristoteles nicht gelten, denn »dann ist man selbst schuld, daß man so geworden ist, weil man zügellos lebt […]. Wie nämlich

einer jeweils tätig ist, so wird er selber« (1114 a). Ausgenommen von dem Prinzip der freien Entscheidung und damit von der Verantwortung für Handlungen sind lediglich die Kinder (vgl. 1100 a) und die »Einfältigen oder Wahnsinnigen« (1112 a).

Aristoteles fasst im Schlusskapitel seiner Ethik die wichtigsten Aspekte noch einmal zusammen. Es sind die Fragen der Lust, der Glückseligkeit und der Politik. Er betont, dass die Lust von früh an im Menschen eine zentrale Rolle spielt und dass aus diesem Grund Lust und Schmerz auch gezielt als pädagogische Mittel eingesetzt werden. Darüber hinaus spielt die Lust eine wichtige Rolle für das ethisch bedeutsame Handeln und für die Erreichung der Glückseligkeit. Gleichwohl werde die Lust von den einen befürwortet, von den anderen aber, so z. B. Platon, entschieden abgelehnt (vgl. 1172 a/b).

Aristoteles weist beide Extreme zurück und unternimmt es, die Lust als allgemein menschliches Phänomen zu rehabilitieren, gleichzeitig aber Differenzierungen im Begriff vorzunehmen. Er betont, dass es zwar Fälle gibt, in denen Lust und Schmerz einen Gegensatz bilden, der sich wechselseitig aufhebt, so z. B. schmerzvoller Hunger durch lustvolles Essen. Das gilt aber nicht generell. So ist die sinnliche Wahrnehmung, das Riechen, Hören, Schmecken an sich etwas Lustvolles, ebenso sind es die geistigen Tätigkeiten wie das Lernen, die Erinnerung und die Hoffnung. Sie geschehen ohne vorangegangenen Schmerz (vgl. 1173 b). Andererseits ist die Lust auch nicht das höchste Ziel. So nehmen wir auch schmerzliche Erfahrungen in Kauf, die sich mit dem Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter einstellen und kein rechtlich denkender Mensch würde »Schimpfliches« tun, nur um Schmerz zu vermeiden. Die Lust ist nicht das Ziel aller Tätigkeit, sondern ein sie begleitendes Moment. Die »Lust vollendet die Tätigkeit und also auch das Leben« (1175 a). Allerdings gilt auch, dass der Mensch unfähig ist, »kontinuierlich in Tätigkeit zu sein: also auch Lust zu empfinden« (ebd.). Außerdem ist zu berücksichtigen, dass das, was Menschen als lustvoll empfinden, individuell sehr unterschiedlich ist. Die sogenannten »schändlichen Lüste« dagegen verdienen nicht den Namen Lust. Sie sind es nämlich nur für Menschen »in schlechter Verfassung« (vgl. 1173 b). Dagegen begleitet die vollendete Lust die Tätigkeit eines glückseligen Menschen (vgl. 1176 a).

Erneut betont Aristoteles, dass die Glückseligkeit eine Tätigkeit darstellt und keinen Zustand. Glückselig ist niemand, »der sein Leben lang schläft«. Vielmehr ist »Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit« (1177 a). Die Tugend allein aber reicht nicht aus, um glückselig zu sein, denn diejenigen, »die behaupten, ein Mensch, der aufs Rad geflochten werde und der in großes Unglück gerate, sei glückselig, wenn er nur tugendhaft sei, behaupten absichtlich oder unabsichtlich Nichtiges« (1153 b). Weder ein Sklave kann glücklich sein, noch ein Mensch, dem es an einer guten körperlichen Verfassung oder an äußeren Gütern mangelt (vgl. 1178 b).

Worin besteht nun die der Tugend gemäße Tätigkeit, die zur Glückseligkeit führt? Die aristotelische Antwort lautet: es ist die Tätigkeit der Tugend, die das Beste in uns ausmacht, und das ist der »Geist« (1177 a). Die Tätigkeit des Geistes ist die Philosophie und die ihr entsprechende theoretische, d. h. betrachtende Lebensweise. Nicht nur »bietet die Philosophie Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit« (ebd.), sie zeichnet sich gegenüber anderen Lebensweisen auch durch ein hohes Maß an Autarkie aus. Das bedeutet: »Sie bietet uns außer dem Betrachten nichts; vom praktischen Handeln dagegen haben wir noch einen größeren oder kleineren

Gewinn außer der Handlung« (1177 b). Allerdings, ein Leben in dieser Autarkie ist etwas, das »höher ist als es dem Menschen als Menschen zukommt«. Er kann es nur, »sofern er etwas Göttliches in sich hat.« Ein Leben nach dem Geiste muss »im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein« (s. Zitat), und umgekehrt »die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, eine betrachtende sein« (1178 b). Indem sich der Mensch der betrachtenden Lebensweise annähert, nähert er sich zugleich dem Göttlichen an. Daher wäre es falsch, als Mensch nur an Menschliches zu denken, sondern wir sollten »uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben« (s. Zitat).

Es ist bemerkenswert, dass die *Nikomachische Ethik* nicht mit diesem Ausblick auf das Göttliche endet, sondern ähnlich wie in Platons ›Höhlengleichnis‹ wird der Leser zurückgeführt in den Bereich der Pädagogik und der Politik. Die Frage lautet: Wie können Menschen dazu gebracht werden, nicht nur über die zur richtigen Lebensweise nötigen Tüchtigkeiten (Tugenden) Bescheid zu wissen, sondern sie sich auch anzueignen? Worte allein helfen wenig, denn die meisten Menschen ändern sich in ihrem Verhalten nur durch Androhung von Strafe. Entscheidend ist, dass bereits bei der Erziehung der Jugendlichen nicht nur die Belehrung zu beachten ist, sondern auch Gewöhnung und Übung, da sie zur Bildung eines guten Charakters führen.

Erleichtert werden diese Bemühungen durch die richtigen Gesetze, denn die individuellen Anstrengungen der Erzieher benötigen den entsprechenden gesetzlichen Rahmen. Doch abgesehen von dem »Staate der Spartaner« wurde bislang wenig Aufmerksamkeit auf diesen Bereich in der Politik gelegt. Die Sophisten aber, die vorgaben, politische Bildung lehren zu können, haben – so Aristoteles – völlig versagt, da sie seiner Meinung nach nichts von Politik verstünden und in ihr nur einen Zweig der Rhetorik sähen. Daher sei es notwendig, sich der Frage erneut zuzuwenden, bestehende Verfassungen zu sammeln und sie auf ihre Qualität auch in Hinsicht auf pädagogische Fragen zu prüfen.

Die aristotelische Ethik wurde nicht nur zum Grundbuch der griechischen Antike, sondern wurde auch im Mittelalter, vor allem seit Thomas von Aquin, hoch geschätzt. Eine entscheidende philosophische Kritik übte Kant an der antiken eudämonistischen Ethik. Im 20. Jahrhundert erfuhr sie jedoch mit der ›Rehabilitierung der praktischen Philosophie‹ durch die hermeneutische Philosophie eine erneute Beachtung.

# 3 Die Seelenruhe (Hellenistische Ethik)

»Darum nennen wir auch die Lust Anfang und Ende des seligen Lebens. Denn sie haben wir als das erste und angeborene Gut erkannt, von ihr aus beginnen wir mit allem Wählen und Meiden, und auf sie greifen wir zurück, indem wir mit der Empfindung als Maßstab jedes Gut beurteilen. Und eben weil sie das erste und angeborene Gut ist, darum wählen wir auch nicht jede Lust, sondern es kommt vor, dass wir über viele Lustempfindungen hinweggehen, wenn sich für uns aus ihnen ein Übermaß an Lästigem ergibt. Wir ziehen auch viele Schmerzen Lustempfindungen vor, wenn uns auf das lange dauernde Ertragen der Schmerzen eine größere Lust nachfolgt. […] Wenn wir also sagen, daß die Lust das Lebensziel sei, so meinen wir nicht die Lüste der Wüstlinge und das bloße Genießen, […] sondern wir verstehen darunter, weder Schmerz im Körper noch Beunruhigung in der Seele zu empfinden. Denn nicht Trinkgelage und ununterbrochenes Schwärmen und nicht Genuß von Knaben und Frauen und von Fischen und allem anderen, was ein reichbesetzter Tisch bietet, erzeugt das lustvolle Leben, sondern die nüchterne Überlegung, die die Ursachen für alles Wählen und Meiden erforscht und die leeren Meinungen austreibt, aus denen die schlimmste Verwirrung der Seele entsteht.

Für all dies ist der Anfang und das größte Gut die Einsicht. Darum ist auch die Einsicht noch kostbarer als die Philosophie. Aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden, und sie lehrt, daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben ohne verständig, schön und gerecht zu leben, noch auch verständig, schön und gut, ohne lustvoll zu leben. Denn die Tugenden sind von Natur verbunden mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.«

(Epikur: *Von der Überwindung der Furcht*. Eingeleitet und übertragen von O. Gigon. München 1983, S. 103 f.)

Der Hellenismus bietet in geschichtlicher Hinsicht eine Reihe von Problemen. Das erste ist die Frage der Epocheneinteilung. Ein auf Droysen zurückgehender Vorschlag nennt den Tod Alexanders des Großen (323 v. Chr.) als Anfang und den Beginn der römischen Kaiserzeit als Ende der Epoche, d. h. die letzten drei vorchristlichen Jahrhunderte. Philosophiegeschichtlich sind diese engen Grenzen jedoch problematisch, da sich die hellenistische Philosophie mit ihren Schulen des Epikureismus, der Stoa und der Skepsis auch in römischer Zeit und nach dem Beginn des sich ausbreitenden Christentums weiterhin behauptete. So lebte Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.), Epiktet (um 55 n. Chr. – 135 n. Chr.), Mark Aurel (121 n. Chr. – 180 n. Chr.) und Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.).

Neben der Frage der zeitlichen Begrenzung enthält der Hellenismus aber ein weiteres Problem. Es betrifft die philosophische Beurteilung, und das liegt nicht nur an der schwierigen und dürftigen Quellenlage. Nicht wenige Philosophiehistoriker sehen die originäre philosophische Leistung der griechischen Philosophie mit dem Ende der klassischen Zeit, d. h. mit dem Tode von Aristoteles, als beendet an. Die hellenistische Philosophie erscheint in ihren Augen als Eklektizismus, der zudem bestimmt ist durch einen Rückzug ins Private. Mögen diese Urteile zumindest teilweise als berechtigt erscheinen, so dürfen doch auf der anderen Seite die Leistungen der

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_4, 

Stoa im Bereich der Sprachphilosophie und Logik ebenso wenig übersehen werden wie ihre Maximen der Lebensklugheit, die nicht nur in ihrer Zeit eine außerordentliche Wirkung entfaltet haben, sondern dazu führten, dass bis heute in der Öffentlichkeit das Bild ›des Philosophen‹ häufig mit dem ›stoischen Weisen‹ in Verbindung gebracht wird.

Der auf Samos geborene Epikur (341–270) gründete im Jahre 307/06 in Athen eine Philosophenschule, auf dessen Grundstück sich ein Garten (*kepos*) befand, nach dem seine Schule häufig benannt wurde. Die Mitglieder der Schule, zu der auch Frauen und Sklaven gehörten, pflegten miteinander ein enges freundschaftliches Verhältnis. Dem Lehrer selbst wurde eine besondere Hochachtung entgegengebracht, seine Sentenzen auswendig gelernt.

Epikurs philosophisches Werk folgt der aristotelischen Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, eine Einteilung, die sich im Hellenismus durchsetzte. In seinen physikalischen Schriften schließt sich Epikur eng an die Atomtheorie Leukipps (5. Jahrhundert v. Chr.) und Demokrits (460–371) an. Er stellt sich damit in einen bewussten Gegensatz zu Platon und Aristoteles, die beide den damit verbundenen Materialismus ablehnten. Das All besteht nach Epikur »aus Körpern und Leerem« (Epikur 1983, 68). Die Körper stellen eine Zusammensetzung kleinster, unsichtbarer, unteilbarer und unvergänglicher Teilchen dar, die sogenannten Atome (*atomon*). Sie bewegen sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit im All. Das All und die Welt sind aber nicht identisch, denn es gibt für Epikur eine Vielzahl von Welten. Die Götter, deren Existenz Epikur keineswegs leugnet, leben in einer vollendeten Glückseligkeit zwischen den Welten. Aufgrund der Unvergänglichkeit der Atome ist das All »ewig« (ebd., 69). Das bedeutet: »Nichts wird aus dem Nichtseienden« (ebd., 67). Daher »war auch das All immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein« (ebd.). »Ferner ist das All unbegrenzt« (ebd., 68).

Da es im All nur die Atome und das Leere gibt, ist auch der menschliche Körper als eine Zusammensetzung von Atomen zu verstehen, und ebenso gilt, »daß die Seele ein feinteiliger Körper ist« (ebd., 77). Die Wahrnehmung der Gegenstände durch die Seele erklärt Epikur damit, dass von den Gegenständen ständig der Form des Gegenstandes entsprechende Bilder (*eidola*) abfließen und in uns eintreten, »was bewirkt, daß wir die Gestalten sehen und daß wir denken« (ebd., 71). Das führt zu Fragen der Erkenntnistheorie und der Logik. Während Wahrheit als die richtige Verknüpfung von Vorstellungen mit Wahrnehmungsbildern zu verstehen ist, erklärt er den Irrtum dadurch, dass wir selbst unabhängig von dem Einströmen der Bilder Vorstellungen, Gedanken und Träume produzieren, die wir in falscher Weise mit den von außen kommenden Bildern verknüpfen (vgl. ebd., 72).

In seinen ethischen Überlegungen definiert Epikur das Glück als Lust (*hedoné*). Die Betonung des Lustprinzips hat ihm den Vorwurf des Hedonismus eingebracht, der der Vernunft keinen gebührenden Platz einräumt. Aber der Vorwurf ist unberechtigt. Epikur macht lediglich darauf aufmerksam, dass die Menschen von klein auf den Schmerz meiden und die Lust suchen. Keineswegs aber redet er einem zügellosen Hedonismus das Wort (s. Zitat). Er betont wie Platon und Aristoteles, dass hemmungslose Lust erhebliches Leiden zur Folge haben kann, während es durchaus sinnvoll ist, um einer späteren Lust willen vorübergehend Schmerzen zu ertragen. Um Lust und Schmerz richtig abzuwägen, ist daher eine Einsicht in das wahre Glück

des Menschen nötig und die gewinnt man – so Epikur – lediglich auf dem Wege der Philosophie.

Er beginnt daher seinen, dem Thema Glück gewidmeten Brief an Menoikeus mit der Mahnung zur Philosophie: »Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und für keinen zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern. Wer behauptet, es sei noch nicht Zeit zu philosophieren oder die Zeit sei schon vorübergegangen, der gleicht einem, der behauptet, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht oder nicht mehr da« (ebd., 100). Den höchsten Maßstab der Glückseligkeit bilden die Götter. Die Götter leben fernab von der menschlichen Welt in einem Zustand der Vollkommenheit, der Seligkeit und Leidlosigkeit (*apatheia*). Aber gerade deswegen kümmern sie sich nicht um die Menschen; denn jeder Kummer widerspricht der Vollkommenheit und Apathie. Die Menschen haben von den Göttern daher nichts zu erhoffen, aber auch nichts zu befürchten. Epikur verbindet mit dem Begriff der Apathie den Gedanken, dass das wahre Glück des Menschen nicht in einem Höchstmaß an Lust besteht, sondern in der Schmerz- und Leidlosigkeit. Das bedeutet: »Wenn uns aber nichts schmerzt, dann bedürfen wir der Lust nicht mehr« (ebd., 103). Epikur bemerkt: Wenn »wir weder Schmerz noch Verwirrung empfinden […] legt sich der ganze Sturm der Seele« (ebd., 102). Seelenruhe ist Apathie, das Synonym der Glückseligkeit. Epikur gesteht, dass sich Schmerzen nicht wirklich vermeiden lassen. Aber er hat einen Trost: Ein heftiger Schmerz währt nur kurz, während ein lang andauernder Schmerz erträglich ist (vgl. ebd., 106).

Der zweite, ebenso wichtige Aspekt des Glücks ist die Befreiung von Furcht, vor allem der Todesfurcht. Auch hier hilft die Philosophie. Sie vermittelt die Einsicht, dass der Tod nicht zu fürchten ist. Daher sein Rat: »Gewöhne dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf der Wahrnehmung. Der Tod aber ist der Verlust der Wahrnehmung. […] Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr« (ebd., 101). Die Befreiung von dieser Furcht führt dazu, das Leben zu verbessern. Entscheidend für die Lebensqualität ist es nicht, möglichst lange zu leben, »sondern eine möglichst angenehme Zeit zu genießen« (ebd., 102).

Um eine hohe Lebensqualität zu erreichen, ist es gerade nicht sinnvoll, um der Lust willen seine Begierden zu steigern, sondern im Gegenteil, seine Bedürfnisse auf das notwendige, naturgemäße und leicht zu befriedigende Maß zu reduzieren. Derjenige, der sich von maßloser Begierde befreit, ist autark, d. h. selbstgenügsam. Die Selbstgenügsamkeit ist ein hohes Gut, denn sie erschließt die entscheidende Bedingung des Glücks. Epikur betont: »Der größte Lohn der Selbstgenügsamkeit ist die Freiheit« (ebd., 113). Es ist auch das Interesse an Freiheit, das Epikur dazu veranlasst, seinen Schülern ein ›Leben im Verborgenen‹ zu empfehlen (*lathe biosas*), jenseits von wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit. Er sagt: »Befreien muß man sich aus dem Gefängnis der Geschäfte und der Politik« (ebd., 111). Epikur stützt seine These von der Existenz der Freiheit auf zwei weitere Überlegungen. Zum einen wird Freiheit dadurch möglich, dass die Atome sich keineswegs auf kausalmechanisch festgelegten Bahnen bewegen, sondern dass es zu kleinen Abweichungen kommt, ein Gedanke, den sein Schüler und Interpret Lukrez ausführte (vgl. Lukrez 1960

II, V. 249–270), zum anderen aber zeigt Epikur, dass sich der Determinismus in einen Widerspruch begibt, denn die Aussage »es geschehe alles nach Notwendigkeit« erfolgt mit derselben Notwendigkeit wie die Aussage »es geschehe nicht alles nach Notwendigkeit« (Epikur 1983, 109).

Die zweite philosophische Schule des Hellenismus bildet die Stoa, eine Schule, die sich zeitlich von ca. 300 v. Chr. bis ca. 200 n. Chr. erstreckte. Ihren Namen erhielt sie von der Säulenhalle in Athen (*stoa poikile*), in der Zenon von Kition, der Gründer der Schule, unterrichtete. Man unterscheidet die ältere, die mittlere und die jüngere Stoa. Im Folgenden mögen einige Gedanken der jüngeren Stoa erläutert werden, die geschichtlich besonders wirksam geworden sind.

Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.), der im heutigen Cordoba in Spanien geboren wurde, entstammte einer wohlhabenden spanischen Adelsfamilie. Er ging als junger Mann nach Rom und machte sich als Anwalt und begabter Redner schon bald einen Namen. Von schicksalhafter Bedeutung wurde seine enge Beziehung zu Kaiser Nero, dessen mehr und mehr erfolgloser Berater er eine Zeitlang war. Nach seinem Rückzug aus der Politik wurde ihm die Beteiligung an einer Verschwörung gegen den Kaiser vorgeworfen, und er wurde gezwungen, sich das Leben zu nehmen.

Im Unterschied zu Epikur ist Seneca als Anhänger der Stoa davon überzeugt, dass das Weltall nicht ein Konglomerat von Atomen ist, sondern ein vernünftiger, zweckvoller Zusammenhang, der nach einem göttlichen Plan organisiert ist. In seiner Schrift *Von der Vorsehung* (*De Providentia*) betont er, »daß nicht ohne irgendeinen Beschützer eine so herrliche Schöpfung Bestand haben kann, daß, wenn Sterne sich zusammenfinden oder auseinanderstreben, dies nicht die Folge eines unberechenbaren Impulses ist und daß das, was der blinde Zufall treibt, oft trudelt und rasch gegen Hindernisse stößt [...]. Dieser ungestörte rasche Weltumlauf aber erfolgt nach dem Gebot eines ewigen Gesetzes« (Seneca 1991, 29). Allerdings entsteht bei diesem Konzept die Frage: Wie ist es möglich, dass bei einer so vernünftigen, göttlichen Weltordnung es immer wieder vorkommt, dass »guten Menschen Böses widerfährt«? (ebd.). Senecas erstaunliche Antwort lautet: Den guten Menschen widerfährt gar nichts Böses. Ebenso wie ein Vater seinen Sohn nicht verzärtelt, sondern herausfordert, seine Kräfte zu entwickeln, verfährt Gott: »Einen guten Menschen verhätschelt er nicht; er stellt ihn auf die Probe, härtet ihn ab, formt ihn für sich« (ebd., 31).

Die ethische Konsequenz besteht darin, dass der Mensch nicht an der von Gott eingerichteten vernünftigen Natur des Weltalls zweifeln soll, sondern alle Schicksalsschläge als Prüfungen Gottes akzeptieren und sein eigenes Handeln an der vernünftigen Ordnung der Natur orientieren möge. Auf diese Weise werden die göttliche Vorsehung (Theologie), die natürliche Ordnung der Welt (Physik) und die Maximen des Handelns (Ethik) miteinander verbunden. Da die Natur selbst ein vernünftiger, von Gott gelenkter Organismus ist, kann eine an die Vernunft des Menschen appellierende Ethik dem Menschen auch nur empfehlen, im Einklang mit dieser vernünftigen Natur zu leben (*secundum naturam vivere*). Er sagt: »Die Natur nämlich muß man als Führerin haben; auf sie achtet die Vernunft, von ihr holt sie sich Rat. Dasselbe ist also ein glückliches und ein naturgemäßes Leben« (ebd., 189).

Das naturgemäße Leben, das der Vernunft folgt, ist zugleich tugendhaft, denn die Vernunft ist die höchste Tugend des Menschen. Die Tugend bildet einen Gegensatz zur Lust. Allerdings plädiert Seneca nicht dafür, der Lust vollständig zu entsagen,

wohl aber, der Tugend den Vorrang einzuräumen und der Vernunft das Urteil zu überlassen, welche der sich aufdrängenden »Sinnesfreuden […] sich in den Grenzen natürlichen Verlangens halten« (ebd., 195). Solange die Vernunft die Führung behält, sind die naturgemäßen Sinnesfreuden akzeptabel. Und da auch Epikur dieses Prinzip vertreten habe, möchte er ihn gegen ungerechtfertigte Angriffe seiner »stoischen Gesinnungsgenossen« verteidigen. Epikur habe keineswegs einen ungehemmten Hedonismus vertreten, sondern auch bei ihm müsse sich die Lust »auf Weniges und Dürftiges beschränken […]. Er verlangt, daß sie der Natur folge« (ebd., 195).

Seneca, der aufgrund seiner zeitweiligen Nähe zu Nero zu großem Reichtum gekommen war, muss sich schon bald dem Vorwurf aussetzen, dass seine Lehre nicht mit seiner eigenen Lebensführung übereinstimme. In seiner Abhandlung *Vom glücklichen Leben* formuliert er diesen Vorwurf so: »Warum ist dieser Mensch an Philosophie interessiert und geht so reich durchs Leben? Warum sagt er, man solle den Reichtum verachten, und behält ihn? Das Leben dünkt ihn verachtenswert – und trotzdem lebt er! Auf die Gesundheit sei nicht zu achten – und trotzdem hütet er sie höchst umsichtig« (ebd., 204). Seneca begegnet diesem Vorwurf, indem er betont, nicht der Besitz selbst sei verwerflich, sondern lediglich die Art und Weise, wie man ihn schätze. Er entwickelt dafür eine Argumentationslinie, die ihren Weg bis ins *Neue Testament* finden sollte. Der ›Philosoph‹ muss sich nicht von seinen Gütern trennen, er darf nur nicht sein Herz daran hängen. Das heißt, »er sagt, das alles solle man verachten, aber nicht, um sich den Besitz zu versagen, sondern um es nicht in Sorge zu besitzen. Er weist jene Dinge nicht von sich, sondern sagt ihnen, wenn sie von ihm gehen, unbekümmert Lebewohl« (ebd., 204). Paulus, Zeitgenosse von Seneca, entwickelte dementsprechend die Devise, es käme darauf an, zu ›haben als hätte man nicht‹ und zu »kaufen, als besäßen sie es nicht« (1. Korinther 7, V. 30). Ebenso hat die stoische Tugend der Bedürfnislosigkeit ihren Weg ins Christentum gefunden, so z. B. die Aufforderung: »Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, wo sie die Motten und der Rost fressen« (Mt. 6,19).

Die stoische Gleichgültigkeit gegenüber äußeren Gütern bezieht Seneca schließlich auch auf das Leben selbst. Ziel eines tugendhaften Lebens ist nicht ein möglichst langes, sondern ein möglichst gutes Leben. Diese Überlegung verändert auch die Einstellung zum Tod. Daher sagt er: »Es ist angenehm, möglichst lange mit sich selbst zusammenzusein, wenn man es wert geworden ist, sich selbst zu genießen. / Allein, es wäre die Frage zu untersuchen, ob man es nicht verschmähen soll, an die äußerste Grenze des Alters zu gehen und auf sein Ende zu warten, statt es mit eigener Hand herbeizuführen« (*Die Stoa*, Hg. Weinkauf 1994, 338). Er weiß, dass es Philosophen gibt, die behaupten, »daß Selbstmord ein Verbrechen sei« (ebd., 342), doch derjenige, der so spricht, »sieht nicht, dass er der Freiheit den Weg versperrt« (ebd.). Für uns ist nur der Eingang ins Leben durch das »ewige Gesetz« der Natur vorgegeben, für den Ausgang stehen uns dagegen viele Wege offen. Die ethische Konsequenz ist: »Sein Leben muß man so gestalten, daß es auch andere billigen, seinen Tod muß man nur vor sich selbst rechtfertigen« (ebd.). Gründe für den Suizid können vielfältiger Art sein. Es sind nicht nur das Alter mit nachlassenden Geisteskräften oder unerträgliche Schmerzen, die eine vernünftige Lebensführung verhindern, sondern auch der Verlust der Freiheit. Für Seneca steht fest, dass selbst »der schmutzigste Tod der reinlichsten Knechtschaft vorzuziehen ist« (ebd., 344).

Die Freiheit bildet auch das zentrale Thema der Ethik von Epiktet (55–135 n. Chr.). Geboren in Hieropolis (heute Pamukkale, Türkei) war er als Sohn einer Sklavin selbst Sklave und wurde in seiner Jugend nach Rom verkauft, wo er einem Vertrauten Neros diente. Doch dieser ermöglichte ihm zunächst eine philosophische Ausbildung bei dem Stoiker Musonius Rufus und ließ ihn später sogar frei. Mit 40 Jahren gründete Epiktet seine eigene philosophische Schule, die er zunächst in Rom leitete und nach der Philosophenvertreibung Domitians im Jahre 94 n. Chr. im westgriechischen Nikopolis fortführte.

Freiheit und Unfreiheit bilden das Zentrum seines Denkens. Er weitet den Begriff der Freiheit über den politischen Bereich aus. Das führt zu neuen Grenzlinien. Er sagt: »Von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht. In unserer Gewalt stehen: unsere Meinung, unser Handeln, unser Begehren und Meiden – kurz: all unser Tun, das von uns ausgeht. / Nicht in unserer Gewalt stehen: unser Leib, unser Besitz, Ansehen, äußere Stellung – mit einem Worte: alles, was nicht unser Tun ist. / Was in unserer Gewalt steht, ist von Natur frei, kann nicht gehindert oder gehemmt werden; was aber nicht in unserer Gewalt steht, ist hinfällig, unfrei, kann gehindert werden, steht unter dem Einfluß anderer« (Epiktet 1992, 9).

Philosophische Bildung besteht für Epiktet darin, in jeder konkreten Situation die richtige Unterscheidung zwischen beiden Bereichen zu treffen. Hält jemand etwas, das nicht seiner Verfügungsgewalt unterliegt, für frei, so wird er nicht nur »Unannehmlichkeiten haben«, sondern »mit Gott und der Welt hadern« (ebd.). Entscheidend ist, dass der Handelnde die richtige Einstellung zu den Dingen findet, die nicht in seiner Gewalt stehen. Das ist nicht leicht, weil jeder sein Herz an Dinge hängt, die er sich zu eigen gemacht hat: Gegenstände des täglichen Gebrauchs, aber auch Lebewesen, seine Frau, seine Kinder und schließlich sein eigenes Leben. All das kann er verlieren. Eine Vase zerbricht, eine geliebte Frau oder ein Kind sterben. In all diesen Fällen besteht die philosophische Einstellung darin, zu verstehen, dass das Verlorene nur fremdes, geliehenes Gut war. Daher sein Appell: »Sage nie von einer Sache: ich habe sie verloren, sondern: ich habe sie zurückgegeben« (ebd., 14).

Wie Seneca ist Epiktet davon überzeugt, dass es eine göttliche Vorsehung gibt, einen Lenker der Welt, dem wir verpflichtet sind. Zwar sind wir frei in unserem Denken und Handeln, aber die äußeren Bedingungen unserer Existenz sind uns von ihm vorgegeben. Er vergleicht diesen Weltenlenker mit einem Dichter, der ein Drama verfasst hat, in dem wir eine Rolle zu spielen haben. »Betrachte dich als einen Schauspieler in einem Drama: die Rolle gibt dir der Dichter, du mußt sie spielen, ob sie kurz oder lang ist. Will er, daß du einen Bettler darstellen sollst, so mußt du auch diese Rolle gut spielen, ebenso wenn du einen Krüppel, einen Fürsten oder einen gewöhnlichen Menschen darstellen sollst. / Deine Sache ist nur, die dir gegebene Rolle gut zu spielen; sie auszuwählen ist Sache eines andern« (ebd., 17).

Der Mensch ist ein Schauspieler, eine handelnde Person, auf der großen Bühne der Welt und als solcher ein ›Kosmopolit‹, ein Weltbürger (vgl. ebd., 127). Er ist frei, die ihm zugewiesene Rolle zu gestalten, aber er hat die situativen Rahmenbedingungen seiner Existenz zu akzeptieren. Es gilt zu erkennen, dass der Mensch nur äußerlich unfrei ist, innerlich aber absolut frei. Epiktet, von dem berichtet wird, dass ihm in seiner Zeit als Sklave unter der Folter ein Bein gebrochen wurde, formuliert sein großes Plädoyer für die innere Freiheit in einem fiktiven Dialog: »Kann dich

jemand bewegen, einer Lüge beizustimmen? – Niemand. – Also im Punkt der Zustimmung oder nicht kann dich niemand zwingen. – Freilich. – Ferner: kann dich jemand zwingen, etwas zu wollen, was du nicht willst? – Ja. Denn wenn er mir Tod oder Gefängnis androht, zwingt er mich, es zu wollen. – Wenn du aber Tod und Gefängnis verachtest, brauchst du dich dann noch um ihn zu kümmern? – Nein. – Steht es nun in deiner Macht, den Tod zu verachten oder nicht? – In meiner Macht« (ebd., 171).

Die Wirkungsgeschichte der Stoa ist nicht nur unlösbar mit dem Christentum verbunden, sie hat auch in der Neuzeit, als sich die Ethik aus theologischen Kontexten löste, eine wichtige Rolle gespielt. Ihre Spuren finden sich ebenso bei Descartes und Spinoza wie bei Kant, Fichte und Hegel.

Die dritte hellenistische Schule, die Skepsis, schließt sich neben so unterschiedlichen Denkern wie Homer und Heraklit vor allem an das sokratische Eingeständnis des eigenen Nichtwissens an (vgl Platon: *Apologie* 22 d). Innerhalb der Schule der Skepsis lassen sich noch einmal die, in der Fortführung der platonischen Akademie entwickelte, ›akademische Skepsis‹ von der ›pyrrhonischen Skepsis‹ unterscheiden, auf die sich Sextus Empiricus, der wichtigste Vertreter dieser Richtung, beruft.

Sextus Empiricus war ein griechischer Philosoph, der der empirischen Ärzteschule angehörte und um 200 n. Chr. lebte. Vorbild seiner Skepsis war für ihn Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v. Chr.), der selbst nichts geschrieben hat, aber aufgrund seiner radikalen, alle äußeren Gefahren verachtenden Lebensweise als Begründer der skeptischen Schule gilt (vgl. Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* 2013, 94). Das Ziel der Überlegungen von Sextus Empiricus liegt im Bereich der Ethik. Gleich zu Beginn betont er: »Das motivierende Prinzip der Skepsis nennen wir die Hoffnung auf Seelenruhe« (ebd., 95). Gleichwohl führt ihn der Weg zu diesem Ziel über eine lange und komplizierte Destruktion unseres gesamten Wissens. Er entwickelt sein Verständnis der Skepsis in Auseinandersetzung mit der Stoa und der Skepsis der ›Neuen Akademie‹. Beiden wirft er Dogmatismus vor. Der Stoa wirft er dogmatische Behauptungen über die Natur des Weltalls und darauf gegründete ethische Aussagen vor, der ›Neuen Akademie‹ die dogmatische Behauptung »alles sei unerkennbar« (ebd., 148), während die von ihm vertretene Skepsis »mit der Möglichkeit rechnet, daß einiges auch erkannt wird« (ebd.).

Die von ihm vertretene Grundthese lautet: Es ist alles ungewiss. Die Sinne liefern keine sichere Erkenntnis, denn sie führen nicht nur bei Mensch und Tier, sondern auch unter den Menschen zu ganz unterschiedlichen Urteilen. Daher liefern die Urteile keine Wahrheit, denn sie müssten mit Hilfe eines Beweises begründet werden. Doch entweder greift der Beweis dabei wieder auf die angeblich evidente sinnliche Erfahrung zurück und gelangt so in eine Diallele (Zirkelschluss) oder aber in einen Regress. Das bedeutet: Ob es ein verbindliches Kriterium der Wahrheit gibt, ist ungewiss (ebd., 157).

Sextus Empiricus führt eine Fülle von Beispielen an, die seine These belegen sollen. Sie alle sollen deutlich machen, dass es zu jeder beliebigen These eine ebenso starke Gegenthese gibt. Indem er sich dem parmenideischen und platonischen Zweifel an der Verlässlichkeit der Sinne anschließt, betont er: »derselbe Turm erscheint von fern rund, von nahem viereckig. […] und dasselbe Ruder im Wasser gebrochen, außerhalb des Wassers gerade« (ebd., 121). Wir wissen also nicht, ob der

Turm rund oder viereckig, das Ruder gerade oder gebogen ist. Daher können wir nur über unsere Empfindungen reden, d. h. darüber, wie uns etwas erscheint, wie es sich mit dem Ding an sich, d. h. von seiner Natur her, verhält, wissen wir nicht. Das lässt sich dadurch belegen, dass dem Gesunden der Honig süß schmeckt, dem Kranken aber nicht (vgl. ebd., 171). Gravierend ist die Relativität im Bereich der Sitte. Sextus Empiricus greift hier auf das bereits von den Sophisten problematisierte Verhältnis von *physis* und *nomos* zurück. Sitten und Gesetze sind für sie vereinbart; sie beruhen nicht auf der Natur. Sextus Empiricus vergleicht die Sitten fremder Länder mit Sitten und Gesetzen des eigenen. So ist im Unterschied zum eigenen Land Ehebruch in einigen Ländern erlaubt (vgl. ebd., 281), ebenso der öffentliche Beischlaf bei den Indern (ebd., 127), die Heirat unter Geschwistern in Ägypten (ebd., 128), und schließlich sorgen die Skythen nicht für ihre alten Eltern, sondern »schneiden ihnen die Kehle durch, sobald sie über sechzig Jahre geworden sind« (ebd., 281).

Ebenso wenig wie wir eine für unser Handeln maßgebliche Natur erkennen können, ebenso wenig leistet dies ein Gott. Ist es auch möglich, Gott zu denken, so ist es doch unmöglich, seine Existenz zu beweisen (vgl. ebd., 224). Vor allem die Vorstellung eines weisen, gütigen und allmächtigen Gottes, der sich um die Menschen sorgt, bereitet große Schwierigkeiten. Ganz offenkundig sorgt er nicht für alle Menschen und ganz offenkundig gibt es viel Schlechtes in der Welt. Daher ergibt sich folgende Situation: Entweder will Gott für alle sorgen aber kann es nicht, dann ist er schwach; oder aber er kann es, aber will es nicht, dann ist er missgünstig oder er kann nicht und will nicht, dann ist er missgünstig und schwach. Das zu behaupten wäre jedoch ein »Frevel« (vgl. ebd., 226).

Da es nicht möglich ist, die Wahrheit weder in der Natur noch in Gott zu finden, entsteht im Menschen eine außerordentliche seelische Unruhe. Doch auch für Sextus Empiricus bleibt, wie für die Stoiker, die Seelenruhe (*ataraxia*) das Ziel des Lebens. Sie stellt sich für den Skeptiker aber eher zufällig ein. »Denn der Skeptiker begann zu philosophieren, um die Vorstellungen zu beurteilen und zu erkennen, welche wahr sind und welche falsch, damit er Ruhe finde. Dabei geriet er in den gleichwertigen Widerstreit, und weil er diesen nicht entscheiden konnte, hielt er inne. Als er aber innehielt, folgte ihm zufällig die Seelenruhe in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen« (ebd., 100). Das höchste Ziel des Lebens, das so entsteht, ist »die Ungestörtheit und Meeresstille der Seele« (ebd., 95). Sie tritt ein, wenn die Argumente für und gegen eine Sache gleich stark sind (*isostheneia*). Dieses Gleichgewicht der Argumente führt zu einem Innehalten, d. h. zu einem Zurückhalten des Urteils (*epoché*).

Doch hat dieser gelegentlich auftretende Zustand praktische Konsequenzen für das tägliche Leben? Sextus Empiricus gibt zu: Keiner kann den »vorstellungsmäßig aufgezwungen Erlebnissen« widerstehen, und niemand kann das Gefühl der Wärme oder der Kälte, des Hungers oder der Sättigung leugnen noch beiden dieselbe Zustimmung gewähren. Undogmatisch ist der Skeptiker lediglich darin, dass er »die Zustimmung zu irgendeiner der in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen« (ebd., 96) verweigert. Daher bleibt eine Diskrepanz zwischen theoretischen und lebenspraktischen Urteilen. Die Grundsätze seiner Ethik sind daher sehr pragmatisch und ausgesprochen traditionell. Sie richten sich »nach der alltäglichen Lebenserfahrung« (ebd., 99). Dazu gehören vier Maxime: Sie folgen aus der Natur,

»sofern wir von Natur aus die Fähigkeit besitzen, sinnlich wahrzunehmen und zu denken; aus Erlebniszwang, sofern uns Hunger zur Nahrung, Durst zum Getränk führt; aus Überlieferung von Sitten und Gesetzen, sofern wir es für das alltägliche Leben so übernehmen, dass wir die Gottesfurcht als ein Gut, die Gottlosigkeit als ein Übel betrachten; aus Überweisung in Technik schließlich, sofern wir nicht untätig sind in den Techniken, die wir übernehmen« (ebd.).

Die skeptische Philosophie ist ausgesprochen resignativ. Sie hat die noch bei Platon und Aristoteles vorhandene Kraft der Weltorientierung in theoretischer und politisch-praktischer Hinsicht verloren. Es ist daher nachvollziehbar, dass in diesem philosophischen Vakuum das Christentum sich über den Status einer religiösen Sekte hinaus entwickelte und zu einer geistigen Macht wurde (vgl. Hossenfelder in: Sextus Empiricus 2013, 10 f.). Im Mittelalter spielte die Skepsis keine Rolle: Sie wurde erst in der Neuzeit bei Descartes, Hume und Kant neu diskutiert. Eine entscheidende Aktualisierung erhielt sie durch den in der Phänomenologie Husserls wieder belebten Gedanken der *epoché*.

# II Glaube und Vernunft – Philosophisch-theologische Ethik

Die Ethik ist, in der von Aristoteles begründeten Form der Problemerörterung, eine philosophische Disziplin. Sie macht allgemeine Aussagen über die Natur des Menschen und über seine Handlungsziele. Sie definiert das Glück als das Ziel des menschlichen Lebens. Die aristotelische Ethik begründet ihre Aussagen mit vernünftigen Argumenten. Alle von Aristoteles im Rahmen seiner Ethik getroffenen Aussagen gründen sich auf Vernunft.

Dieses Verständnis von Ethik ist aber nicht selbstverständlich. Schaut man z. B. auf die religiösen Gebote und Verbote des *Alten Testaments,* so zeigt sich ein völlig anderes Bild. Der Dekalog (Ex. 20,1–17 u. Dtn. 5,6–21) ist eingebettet in die Geschichte Jahwes mit seinem Volk. Das wird im ersten Gebot deutlich ausgesprochen: »Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« (Ex. 20,2). Betrachtet man die Gebote und Verbote im Einzelnen, so gewinnt man den Eindruck, dass viele von ihnen dem Anspruch der Vernunft genügen, so z. B. »Du sollst nicht töten« (V. 13) und »Du sollst nicht stehlen« (V. 15). Doch der Schein trügt; denn sie beziehen ihre Legitimation aus der Autorität Gottes, d. h. nicht weil sie gut sind, will Gott sie, sondern sie sind gut, weil Gott sie so will. Am deutlichsten zeigt sich dieser Sachverhalt im Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten (Gen. 22,1–14). Gottes Befehl widerspricht eklatant jedem Gebot der Vernunft und missachtet die natürliche Liebe des Vaters. Es handelt sich um ein frühes Beispiel einer, der Gehorsamsprüfung dienenden, Aufforderung zu religiös motivierter Gewalt, das in einer *Heiligen Schrift* ihren Ort hat. Abraham wird wegen seiner Bereitschaft, im Namen Gottes zu töten, von ihm ausgezeichnet (vgl. V. 16) und gerade deshalb als »Vater des Glaubens« verehrt.

Im *Neuen Testament* tauchen andere Gebote auf, so das der Nächstenliebe (Lk. 10,25–37) und das der Feindesliebe (Mt. 5,44). Es gibt die Seligpreisungen der »Bergpredigt«, die den Friedfertigen (Mt. 5,9) das Heil versprechen. Doch auch hier handelt es sich nicht um Aussagen einer Vernunftethik; denn das Heil wird nur denjenigen versprochen, die an Christus glauben: »wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden« (Mk. 16,16). Zum anderen aber stehen alle Gebote und Verheißungen unter dem Vorzeichen der *eschatologischen* Botschaft Jesu: »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!« (Mt. 4,17). Es ist so nahe, dass gesagt werden kann: »Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe« (Mk. 13,30). Man hat aus diesem Grunde von einer ›Interimsethik‹ (Schweitzer 1966, 628) gesprochen.

Tatsächlich aber mussten sich die Christen mit einer Parusieverzögerung abfinden. Gemeinden bildeten sich auch außerhalb Palästinas, und hellenistisches

Gedankengut, darunter auch die stoische Ethik mit ihrem universalen Anspruch, fand Eingang in das *Neue Testament*. Christliche Botschaft, Mysterienreligion und Gnosis vermischten sich. Die Religion des Urchristentums ist ein »synkretistisches Phänomen« (Bultmann 2000, 191).

Im Christentum verbinden sich spezifisch religiöse mit universalen philosophischen Ansprüchen. Christliche Nächstenliebe (*caritas*) und stoisches Humanitätsideal stimmen, trotz unterschiedlicher Begründung, in der Praxis weitgehend überein. Aus diesem Grunde ist die Geschichte der christlichen Ethik einzigartig. Es handelt sich um eine philosophisch-theologische Ethik. Mit ihr entsteht auch das sie leitende Thema. Es ist das spannungsvolle Verhältnis von Glaube und Vernunft (*fides et ratio*). Das zeigen die hier behandelten Autoren. Während Augustinus zunächst Elemente des Neuplatonismus in sein Denken aufnimmt, wendet er sich später in zunehmendem Maße gegen die Philosophie. Thomas von Aquin möchte, in Erneuerung aristotelischen Denkens, Vernunft und Glaube wieder versöhnen. Luther geht in seinem Denken zurück auf Augustinus, verwirft den Anspruch der Vernunft und beruft sich allein auf den Glauben (*sola fide*). Auch für Kierkegaard besteht zwischen Glaube und Vernunft eine Paradoxie. Doch auch für ihn ist es allein der Glaube, der den Menschen rettet.

# 1 Die Glückseligkeit im Jenseits (Augustinus)

»Fragt man nun uns, was der Gottesstaat […] über das höchste Gut und Übel für eine Meinung habe, so gibt er zur Antwort, das ewige Leben sei das höchste Gut, der ewige Tod aber das größte Übel. […] Jene aber, die meinen, das Endziel des Guten und Bösen sei in diesem Leben zu finden, suchen das höchste Gut entweder im Leibe oder in der Seele oder in beiden. […] in jedem Fall wollen sie in erstaunlicher Verblendung hier glückselig sein und durch sich selbst glückselig werden. Aber die Wahrheit spottet ihrer […]. Denn wer vermöchte es wohl, und ergösse sich seine Beredsamkeit wie ein Strom, das Elend des Lebens zu schildern? […] Denken wir etwa an jene ursprünglichen Güter der Natur. Wann, wo und wie wäre es wohl in diesem Leben mit ihnen so gut bestellt, daß sie nicht, ungewissen Zufällen ausgesetzt, unsicher schwankten? Der Schmerz widerstreitet der Lust, die Unruhe der Ruhe; aber gibt es einen Schmerz, eine Unruhe, die den Leib des Weisen nicht befallen könnte? […] Darum sagt auch der Apostel Paulus […]: ›Denn durch Hoffnung sind wir heil geworden […].‹ Wie wir also durch Hoffnung geheilt sind, so sind wir auch durch Hoffnung selig gemacht und halten demnach wie das Heil, so auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig in Händen, sondern warten auf die zukünftige Seligkeit, und zwar in Geduld.«

(Augustinus: *Vom Gottesstaat. Buch 11–22*. München 1991, S. 528 f. u. 536)

Die Lebenszeit von Augustinus (354–430) fällt in eine Epoche geschichtlicher Umbrüche. Es ist die Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter, die Zeit der Ausbreitung des Christentums im römischen Reich, seiner Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius um 380, des Verbots heidnischer Kulte und der Zerstörung heidnischer Tempel im Jahr 391. Aber auch das Leben von Augustinus ist geprägt durch eine Reihe von persönlichen Krisen und gedanklichen Neuorientierungen. Das schlägt sich auch in seinen Schriften nieder. Sie bilden keinen systematischen Zusammenhang. Daher ist bei der Interpretation der jeweilige werkgeschichtliche Kontext zu berücksichtigen (vgl. Flasch 1994, 3).

Augustinus wird als Sohn einer christlichen Mutter und eines heidnischen Vaters in Thagaste (dem heutigen Souk Ahras in Algerien) geboren. Er studiert in Karthago Rhetorik und wird selbst Professor der Rhetorik in beiden Städten. Die Schriften Ciceros machen einen großen Eindruck auf ihn und wecken sein Interesse an philosophischen Fragestellungen. Daneben eignet er sich das Schulgut der Stoa an. Eine vorübergehende uneheliche Beziehung zu einer jungen Frau im Jahre 371, die ihm zwei Jahre später einen Sohn schenkt, wird auf Drängen seiner Mutter beendet.

Im Jahre 373 kommt es zu einer ersten persönlichen und religiösen Wende. Er entdeckt den *Manichäismus* für sich, eine Lehre, die von dem persischen Propheten Mani (216–276) entwickelt wurde. Das Zentrum hat sie in dem Gedanken, dass es zwei Reiche gibt: das Reich des Lichts, angeführt von dem Gott des Lichts und ein Reich der Finsternis, angeführt von einem Gott dieser Welt. Beide Reiche befinden sich im Kampf. Der Mensch ist in diesen Kampf verstrickt. Bedeutsam für Augustinus war, dass sich der *Manichäismus*, trotz unterschiedlicher religiöser Quellen, als Vollendung eines Christentums verstand, das das *Alte Testament* mit seinen moralisch problematischen Auffassungen verwarf. Augustinus gehörte dieser Glaubensrichtung von 373–382 an. Im Jahre 383 lernt er in Rom die skeptische Philosophie

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_5, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

kennen, die ihm aber keine dauerhafte Neuorientierung bieten kann. Ein Jahr später erhält er die Stelle eines Rhetoriklehrers in Mailand. Er lernt dort den Bischof Ambrosius kennen, der ihm ein neuplatonisch interpretiertes Christentum nahebringt. Auf diesem Hintergrund ist sein Bekehrungserlebnis im Jahre 386 zu verstehen. Ein Jahr später lässt er sich von Ambrosius taufen. Nach seiner Rückkehr nach Thagaste und Karthago im Jahre 388 wird er im Jahre 390 in Hippo Regius zum Priester gewählt und 395 zum Bischof geweiht. In diese Zeit fällt seine Auseinandersetzung mit den Donatisten, eine in den unteren Volksschichten beheimatete religiöse Bewegung, die für die Trennung von Staat und Kirche eintritt. Er bekämpft sie auch mit den Mitteln der staatlichen Gewalt.

Im Jahre 396 erfolgt eine weitere entscheidende Wende in seiner theologischen Orientierung. Er entwickelt das Konzept der Gnadenlehre. Nach ihr ist es dem Menschen nicht möglich, durch eigene sittliche Anstrengung den Zustand der Gnade zu erlangen. Diese neue Lehre führt im Jahre 411 zu einer heftigen Auseinandersetzung mit den *Pelagianern*. Diese betonen die Bedeutung der menschlichen Freiheit für die Erlangung des Heils und werfen Augustinus einen Rückfall in den *Manichäismus* vor. Die neue Gnadenlehre bildet auch die theologische Grundlage für das letzte große Werk von Augustinus *De civitate dei* (*Vom Gottesstaat),* das in den Jahren 413–427 entsteht. Augustinus stirbt im Jahre 430 während der Belagerung Hippos durch die Vandalen (vgl. Marrou 1984).

Ein vorherrschender Zug im Denken von Augustinus besteht in der Abwendung von der äußeren Welt und dem Rückzug in das eigene Innere, eine Tendenz, die ihn mit der spätantiken Philosophie verbindet. Der Gedanke der Selbsterforschung wird zu einem ethisch bedeutsamen Motiv seines Denkens. Zwar findet sich bereits bei Heraklit der Satz: »Ich durchforschte mich selbst« (DK, fr. 101) und der ebenso bedeutsame: »Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Sinn hat sie« (DK, fr. 45), doch aufgrund der spärlichen Quellen behalten sie bei ihm einen programmatischen Charakter, während Augustinus diese Gedanken mit Leben erfüllt. Der Weg nach Innen dient nicht nur der Selbsterkenntnis, sondern er folgt der Überzeugung, dass nicht in der Anschauung der Welt die ethisch bedeutsame Wahrheit zu finden ist, sondern nur im Inneren des Menschen. Er sagt: »Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit« (Augustinus 1991 a, 123).

Der Weg nach außen ist irreführend, denn im Inneren, in seiner »memoria«, in seinem Gedächtnis, besser, in seinem Bewusstsein findet der Mensch die Welt gespiegelt vor. Bewundernd bemerkt Augustinus: »Ich erinnere mich nach Wunsch daran, unterscheide, ohne zu riechen, Lilien- und Veilchenduft und ziehe in der Erinnerung, ohne Geschmacks- und Tastsinn zu betätigen, Honig dem Most, Glattes dem Rauhen vor. / Drinnen tue ich das, in der weiten Behausung meines Gedächtnisses. Himmel und Erde und Meer sind da untergebracht nebst allem, was ich je von ihnen erspürt, ausgenommen, was ich vergaß. […] Da steigt ein großes Verwundern in mir auf, Staunen ergreift mich. Und die Menschen gehen hin und bewundern die Bergesgipfel, die gewaltigen Meeresfluten, die breit daherbrausenden Ströme, des Ozeans Umlauf und das Kreisen der Gestirne und vergessen darüber sich selbst« (Augustinus 1982, 255 ff.). Augustinus wundert sich aber nicht nur über die Fülle seiner Vorstellungsinhalte, sondern mehr noch über sich selbst, nämlich darüber,

dass dies alles sich in seinem »eigenen Ich« abspielt. Dieses denkende, selbstbewusste, die Welt in sich umfassende Ich ist sich seiner selbst, d. h. seiner Existenz so gewiss, dass auch der radikalste Einwand der Skeptiker diese Selbstgewissheit nicht erschüttern kann.

Gleichwohl setzt Augustinus das denkende Ich nicht absolut, und daher ist Selbsterforschung auch nicht das letzte Ziel. Bereits in seiner frühen Schrift *Soliloquia* (*Selbstgespräche*) macht er deutlich, worum es ihm geht. In einem fiktiven Gespräch mit der personifizierten Vernunft äußert er sich so: »Augustinus: So habe ich nun zu Gott gebetet. Vernunft: Was willst du also wissen? A.: All das, was ich im Gebet gesagt habe. V.: Faß es kurz zusammen. A.: Gott und die Seele will ich erkennen. V.: Weiter nichts? A.: Gar nichts« (Augustinus 1986, 19). An diesem Konzept hat Augustinus festgehalten. Alle weiteren Fragen, die ihn beschäftigen werden, erörtert er im Hinblick auf Gott. Das reicht von dem Gedanken der Selbstgewissheit über die Frage der Existenz der Welt, des Ursprungs des Bösen, dem Problem der Freiheit bis hin zum Thema der Gnade und der Verwerfung der Sünder.

In seinem Buch *De libero arbitrio* (*Über den freien Willen*), das in den Jahren 388 (Buch I) und 391–395 (Bücher II u. III) geschrieben wurde, gibt Augustinus nicht nur einen Gottesbeweis, sondern thematisiert vor allem das Problem des Bösen und des freien Willens. Das in Dialogform verfasste Werk wird von Evodius, dem Gesprächspartner Augustins, mit den Worten eröffnet: »Bitte sage mir, ob nicht Gott der Urheber des Übels ist« (Augustinus 2006, 75). Das lateinische Wort *malum* hat eine zweifache Bedeutung. Es steht im Deutschen sowohl für ein physisches wie auch für das moralische Übel, das Böse. Den Hintergrund bildet die Frage: Wie ist es möglich, dass es überhaupt Übel in der Welt gibt, wenn wir annehmen, dass Gott eine gute Welt geschaffen hat?

Der im ersten Buch dargelegte Gottesbeweis lässt sich so darstellen: Das Höchste, das wir kennen, ist der menschliche Geist. Wenn es etwas Höheres gäbe als diesen, dann wäre das Gott. Nun steht die Wahrheit höher als der menschliche Geist, der sich immer nur um die Wahrheit bemüht. Also ist »die Wahrheit selbst Gott« (ebd., 185). Nun steht fest, dass Gott als Schöpfer der Welt auch über ein allumfassendes Wissen verfügt und daher ein die Zukunft betreffendes Vorherwissen (*praescientia*) besitzt. Aus diesem ergibt sich das Problem der Freiheit des Willens. Hat der Mensch noch eine Entscheidungsfreiheit, wenn aufgrund von Gottes Vorherwissen bereits jetzt feststeht, wie er handeln wird? Augustinus beantwortet diese Frage mit dem Hinweis, dass auch der Mensch, der aufgrund der Kenntnis eines anderen Menschen dessen Handlung mit Gewissheit voraussagen könnte, gleichwohl dessen Willensentscheidung nicht beeinflusst. Nicht das Wissen ist die Ursache einer Handlung, sondern die Entscheidung des Handelnden (vgl. ebd., 219). Evident ist für Augustinus der Gedanke: Es steht »nichts so sehr in unserer Macht wie der Wille selbst« (ebd., 217) und, »da er in unserer Macht steht, ist er für uns frei« (ebd., 221). Das hat eine entscheidende ethische Konsequenz; denn es bedeutet nichts weniger als »daß der Mensch glücklich ist, der seinen guten Willen liebt« (ebd., 113).

Aufgrund der Freiheit des Willens hat der Mensch aber auch die Freiheit zu sündigen. Warum aber verhindert Gott nicht den falschen Gebrauch der Freiheit oder warum hat er dem Menschen überhaupt die Freiheit gegeben, da er vorherwissen konnte, dass der Mensch die Freiheit missbraucht? Die erste Frage beantwortet Au-

gustinus so: »Sie sollen nicht klagen und nicht jammern, denn er hat diese nicht gezwungen zu sündigen, da er sie ja geschaffen und es in ihre Macht gestellt hat, ob sie es wollten« (ebd., 227). Zur zweiten Frage sagt er, dass die Welt in der es Menschen mit einem freien Willen gibt, vollkommener ist als eine ohne sie: »Denn auch so sind sie immer noch besser als jene Geschöpfe, die nicht sündigen können, weil sie über keine vernünftige und freie Entscheidung des Willens verfügen« (ebd., 229). So ist ein Mensch vollkommener als ein Pferd, das sich zwar bewegen, aber nicht sündigen kann und dieses besser als ein Stein, der sich nicht einmal aus sich selbst heraus bewegen kann (vgl. ebd.).

Doch damit ergibt sich eine neue Frage: Verliert die von Gott geschaffene Welt nicht an Vollkommenheit durch die bösen Handlungen von Menschen? Die Antwort lautet: Die Vollkommenheit der Welt kann nicht darin bestehen, dass es in ihr nur vollkommene Dinge gibt, sondern sie ergibt sich aus der »Vollkommenheit der Gesamtheit« (ebd., 241), d. h. aus dem Gefüge vollkommener und unvollkommener Dinge. Es wäre unsinnig, sich statt Sonne und Mond zwei Sonnen zu wünschen, nur weil der Mond schwächer leuchtet als die Sonne (ebd.). Erst aus der Kombination der verschiedenartigen Teile ergibt sich die »Schönheit des Universums« (ebd., 243).

Gleichwohl ist die Frage zu stellen, warum der Mensch sündigt. Augustinus nennt als Hauptursache die Begierde. »Begierde ist aber böser Wille. Also ist der böse Wille Ursache aller Übel« (ebd., 271). Wer aber nach den Ursachen des bösen Willens fragt, müsste »wieder nach deren Ursache fragen, und das Fragen nähme kein Ende« (ebd.). Sinnvoll ist es daher, den Willen selbst als eine »erste Ursache« zu akzeptieren. Wichtiger ist die Betrachtung der Konsequenzen bösen Handelns. Derjenige, der nicht »rechtschaffen handelt, verliert das Wissen um das, was recht ist« (ebd., 275). Die Strafen sind: »Unwissenheit und Unvermögen« (ebd.). Und obwohl der Mensch dadurch seine ursprüngliche Natur verletzt, die zu rechtschaffenem Handeln erschaffen war, verliert die Seele nicht die Fähigkeit, sich um dieses Wissen zu bemühen und »sich unter Mithilfe des Schöpfers selbst zu veredeln und mit frommem Eifer alle Tugenden erwerben […], durch die sie vom quälenden Unvermögen und von der blind machenden Unwissenheit befreit wird« (ebd., 279).

Die letzte Frage betrifft die kleinen Kinder, die »aufgrund ihres Alters noch nicht gesündigt haben«, aber gleichwohl in einigen Fällen bereits körperliche Schmerzen oder gar den Tod erleiden müssen. Auf die Frage, ob das gerecht sei, hat Augustinus zwei Antworten: Zum einen können diese Übel eine Strafe für Verfehlungen der Eltern sein bzw. eine Erprobung ihres Glaubens, und zum anderen weiß niemand, was Gott den Kindern »in seinen geheimen Ratschlüssen an Gutem vorbehält« (ebd., 295).

In seinen *confessiones* (*Bekenntnisse*), geschrieben 397/98, bildet sein Bekehrungserlebnis aus dem Jahre 386 das Zentrum des Buches. Es ist die Zäsur, die sein Leben einteilt in die Phase der Sünde und die Phase der Erfüllung seiner Sehnsucht nach dem Heil. Zu seinem Leben in der Sünde gehören auch seine Verbindungen zu seinen Geliebten und ihren Einflüsterungen (vgl. ebd., 212). Dem entgegen steht das vom Apostel Paulus ihm nahegebrachte Gebot der Keuschheit. Von diesem Seelenkampf erlöst ihn in einem Mailänder Garten die Stimme eines Mädchens, das ihn auffordert: »Nimm und lies, nimm und lies!« (ebd., 214). Er schlägt eine beliebige Stelle der *Heiligen Schrift* auf und liest: »›Nicht in Fressen und Saufen,

nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern zieht an den Herrn Jesus Christus und hütet euch vor fleischlichen Gelüsten‹« (ebd., 215). Diese Stelle bringt die entscheidende Wende für Augustinus, nicht nur im Hinblick auf die Wahrheitssuche, sondern vor allem in ethischer Hinsicht. Deshalb fährt er fort: »Weiter wollte ich nicht lesen, brauchte es auch nicht. Denn kaum hatte ich den Satz beendet, durchströmte mein Herz das Licht der Gewißheit, und alle Schatten des Zweifels waren verschwunden« (ebd.).

Theologisch gesehen gehören die *Bekenntnisse* bereits dem Denken in den Kategorien der Gnadenlehre an. Das betrifft auch sein Verständnis der Sünde. Hatte Augustinus noch in seiner Schrift *Über den freien Willen* die kleinen Kinder als sündenfrei bezeichnet, so widerruft er nun diese Aussage und erklärt alle Menschen von Geburt an zu Sündern. Kategorisch sagt er: »Ist doch niemand vor dir vor Sünde rein, auch kein Kindlein, das nicht älter ist als einen Tag« (Augustinus 1982, 38). Der Mensch ist – so Augustinus – böse von Kindheit an. Er erläutert diese These so: »Mit eigenen Augen sah und beobachtete ich einmal eines Knäbleins Eifersucht. Es konnte noch nicht sprechen und schaute doch blaß, mit bitterbösem Ausdruck auf seinen Milchbruder« (ebd., 39). Und selbst wenn es den Müttern und Ammen gelingt, den Kindern diese Unart abzugewöhnen, so bleibt für Augustinus die nur rhetorisch gemeinte Frage: »Aber ist das noch Unschuld, vom überreichlich fließenden Milchquell den hungernden, ganz und gar auf diese Nahrung für sein Leben angewiesenen Gefährten verdrängen zu wollen?« (ebd.). Das sündige Verhalten lässt sich nicht aus der natürlichen Bedürftigkeit ableiten, sondern stellt eine Willensäußerung dar, die der ursprünglichen, von Gott geschaffenen, guten Natur des Menschen widerspricht.

Hierfür gibt Augustinus ein weiteres Beispiel. Eines Nachts hatte er mit seinen Kameraden einen Birnbaum aus purer Bosheit geplündert, die Birnen aber teils liegengelassen, teils den Schweinen hingeworfen. Das Motiv war die Lust an der Sünde. Augustinus erläutert: »Ich aber wollte stehlen und stahl auch, von keinem Mangel gedrängt, nur daß die Gerechtigkeit mir mangelte und zuwider war und die Sünde mich reizte. Denn ich stahl was ich selbst im Überfluß und viel besser besaß, wollte das gestohlene Gut auch nicht etwa genießen. Sondern den Diebstahl selbst und die Sünde wollte ich genießen« (ebd., 61).

Das Werk *De civitate dei* (*Vom Gottesstaat*) stellt die letzte große Auseinandersetzung von Augustinus mit der antiken Philosophie dar. Seine Kritik an ihr ist nun radikaler als je zuvor. Das betrifft sowohl den theoretischen Bereich als auch den praktischen. Im theoretischen geht es ihm um ein neues Verständnis der Welt. Für das antike Verständnis – am deutlichsten formuliert bei Heraklit – ist die Welt eine ewige, weder von einem Menschen noch von einem Gott geschaffene, Ordnung (Kosmos), die sich in ihren natürlichen Kreisläufen immer wieder erneuert (vgl. DK 22 B 30). Doch dieses Verständnis lässt sich nicht mit der Schöpfungsgeschichte des *Alten Testaments* in Einklang bringen. Augustinus erklärt: »Von allem Sichtbaren ist die Welt das größte, von allem Unsichtbaren Gott. Daß aber eine Welt vorhanden ist, sehen wir, daß Gott ist, glauben wir. Daß aber Gott die Welt geschaffen hat, glauben wir niemandem sicherer als Gott. Wo haben wir ihn gehört? Nun einstweilen nirgendwo besser als in der Heiligen Schrift, wo sein Prophet spricht: ›Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‹« (Augustinus 1991, 6 f.). An die Stelle eines Kosmos tritt die Vorstellung eines geschichtlich zu verstehenden Weltablaufs mit zeitlich be-

stimmtem Anfang und Ende. Der Mensch ist Teil dieser von Gott in Gang gesetzten Geschichte und hat sich aus dieser zu verstehen.

Doch auch Augustinus' eigenes Weltverständnis hat sich verändert. Während er noch in seiner Schrift *Über den freien Willen* von der »Schönheit des Universums« spricht, in die sich menschliche Unvollkommenheit, Sünde, Schmerz und Tod zu einer »Vollkommenheit der Gesamtheit« einfügen und »der Mensch glücklich ist, der seinen guten Willen liebt«, zeichnet Augustinus im »Gottesstaat« das menschliche Leben in den düstersten Farben.

Er beginnt mit den leiblichen Gebrechen. Er bemerkt: »Verlust oder Schwächung von Gliedern zerstört des Menschen Unversehrtheit, Entstellung seine Schönheit, Siechtum seine Gesundheit, Mattigkeit seine Kraft. Steifheit oder Lähmung seine Beweglichkeit« und fährt fort: »Was dann, wenn das Rückgrat sich so krümmt, daß die Hände den Boden berühren und der Mensch sozusagen zum Vierfüßler wird?« (ebd., 530). Es folgen die Beeinträchtigungen der Seele. Was ist, wenn die Sinne, mit denen wir wahrnehmen und erkennen, ihren Dienst versagen, wenn wir blind und taub werden? Und wenn es gar zu einer Erkrankung des Geistes kommt und die Menschen »viel tolles Zeug reden und tun«, so »können wir uns, bei ernsthafter Erwägung dieses Elends kaum oder vielleicht überhaupt nicht der Tränen enthalten« (ebd.).

Die Tugend aber, die in der griechischen Philosophie so hoch gepriesene *sophrosyne*, die uns gebietet, Maß zu halten und die »fleischlichen Begierden« zu zügeln, vermag es nicht, diese wirksam zu bekämpfen, denn niemand »hat es in der Weisheit so weit gebracht, daß er gegen die Begierden überhaupt keinen Kampf mehr zu führen brauchte? […] Solange also diese Schwäche, diese Pest, dieses Siechtum in uns steckt, wie können wir da wagen zu behaupten, wir seien schon gesund, und wenn noch nicht gesund, wir seien gar endgültig glückselig!« (ebd., 532). Diejenigen aber, die sich angesichts all dieses Elends das Leben nehmen wollen, möchten ein Übel mit einem noch größeren Übel besiegen, denn sie verkehren den Sinn der Tapferkeit, die darin besteht, das Leben in »Geduld aufrechtzuerhalten« (ebd., 535).

Angesichts dieses Elends ist ein völliges Versagen der vielen philosophischen Schulen festzustellen, die alle behaupten, einen Weg zum Glück gefunden zu haben. Das Glück ist aber weder im leiblichen Bereich noch im seelischen, noch in der Kombination beider zu finden (vgl. ebd., 517–529). Der Mensch ist nicht in der Lage, wie z. B. die Stoa behauptet, Schicksalsschläge gelassen zu ertragen. So verfasste zwar Cicero nach dem Tod seiner Tochter eine ergreifende Trostschrift, aber doch »konnte die Kunst seiner Rede« (ebd., 529) ihm das verlorene Glück nicht zurückgeben. Das Fazit, das Augustinus zieht, lautet: Das Glück ist in diesem Leben nicht zu finden (s. Zitat). Das, was bleibt, ist die Bereitschaft, all die Übel, von denen wir umringt sind, geduldig zu ertragen und mit Paulus die gläubige Hoffnung auf eine »zukünftige Welt« zu richten. In ihr »wird dann auch die endgültige Seligkeit sein« (ebd., 536).

Sein Schicksal kann der Mensch nicht beeinflussen, denn im Unterschied zu seinem Buch *Über den freien Willen* ist Augustinus nun davon überzeugt, dass der Mensch keinen freien Willen hat. Zwar habe Adam diesen ursprünglich besessen, und er sollte sogar bei der Einhaltung von Gottes Geboten eine »nie endende Unsterblichkeit erlangen; wenn er aber den Herrn, seinen Gott, unter Mißbrauch des

freien Willens hochmütig und ungehorsam beleidigte, war ihm bestimmt, dem Tode überantwortet tierisch zu leben, Sklave seiner Lüste zu sein und nach dem Tode der ewigen Verdammnis zu verfallen« (ebd., 99). Diese erste Sünde und das damit verbundene Schicksal übertragen sich auf alle seine Nachkommen. Alle Menschen sind von ihrer Geburt an durch die Erbsünde gezeichnet. Sie sind ausnahmslos schuldig (vgl. ebd., 124).

Doch in seiner unerforschlichen Gnade hat Gott einige wenige »Auserwählte« von der gerechten Verdammung ausgenommen und ihnen das ewige Leben versprochen; sie gehören dem »Gottesstaat« an. Alle anderen aber gehören zu den von Gott »Verworfenen«. Sie können sich aus diesem Zustand durch keinerlei sittliche Anstrengung befreien. Als Vorbild für den Gedanken der Gnadenwahl kann sich Augustinus auf eine Stelle bei Paulus berufen, in der er Gott sagen lässt: »Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt« (Röm. 9,13) und das, wie Paulus betont: »Ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten« (ebd., 9,11). Augustinus radikalisiert diesen Gedanken: Nach ihm hat Gott bereits mit der Erschaffung des ersten Menschen zwei »Gemeinschaften, gleichsam zwei Staaten« gebildet, denn »aus jenem ersten sollten alle Menschen hervorgehen, um nach Gottes zwar verborgenem, aber gerechtem Gericht teils als Genossen der bösen Engel verdammt, teils als Genossen der guten ewig belohnt zu werden« (ebd., 106).

Mit Blick auf die Ethik lässt sich sagen: An die Stelle der Vernunft tritt bei Augustinus in zunehmendem Maße der Glaube. In diesem Konzept bleibt kein Platz für einen freien Willen, für ein glückliches Leben, für sittliches Handeln. Aus diesem Grund wurden seine Thesen in der Geschichte der Theologie abgeschwächt. Erst Luther knüpfte wieder an sie an.

## 2 Vernunft und Gnade (Thomas von Aquin)

»Wie aber das Seiende das erste ist, das überhaupt aufgefaßt wird, so ist das Gute das erste, das von der praktischen Vernunft aufgefaßt wird […]. Weil aber das Gute den Sinn von Zweck und das Böse den des Gegenteils hat, deshalb erkennt die Vernunft alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat […]. Daher richtet sich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes nach der Ordnung der natürlichen Neigungen. Zuerst wohnt nämlich dem Menschen die Neigung zu einem Guten entsprechend der Natur inne, in der er mit allen Substanzen übereinkommt; sie besteht darin, daß jede Substanz die Erhaltung ihres Seins begehrt, wie es ihrer Natur entspricht. Dieser Neigung zufolge gehört zum Naturgesetz solches, durch das das Leben des Menschen erhalten wird, während das Gegenteil verboten wird. – Zweitens wohnt dem Menschen eine Neigung inne, […] die er mit anderen Lebewesen gemeinsam hat. Demzufolge zählt man das zum Naturgesetz, ›was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat‹, so die Verbindung des Männlichen und Weiblichen, die Aufzucht der Nachkommen und ähnliches. – In einem dritten Sinn wohnt dem Menschen die Neigung zum Guten entsprechend der Vernunftnatur inne, die ihm eigentümlich ist: So neigt der Mensch von Natur aus dazu, die Wahrheit über Gott zu erkennen, und dazu, in Gesellschaft zu leben.«

(Thomas von Aquin: *Opera omnia Bd. 7. Summa theologica*. Rom 1892. In: K. Flasch 1988, S. 324 f.)

Thomas von Aquin (1224/25–1274) wird auf dem Schloss Roccasecca bei Aquino in der Nähe von Neapel als Sohn einer adligen Familie geboren. 1239 studiert er an der Universität von Neapel und erhält außer theologischer Unterweisung eine Einführung in die griechische Philosophie, unter anderem in die aristotelische. Er tritt als zwanzigjähriger in den Dominikanerorden ein. Es folgen Studienjahre in Paris. Hier lernt er Albertus Magnus (1200–1280) kennen, der die griechische Philosophie, und vor allem die aristotelische, mit der Theologie zu verbinden sucht. Er folgt seinem Lehrer nach Köln. 1256 wird er Magister an der Universität Paris und beginnt ab 1258 mit seinem Werk *Summa contra Gentiles*. Nach dreijähriger Lehrtätigkeit kehrt er nach Italien zurück. Am päpstlichen Hof lernt er Wilhelm von Moerbeke kennen, der für ihn aristotelische Schriften übersetzt. 1269 bis 1272 ist er wieder in Paris. In diese Zeit fällt die Abfassung seiner *Summa Theologiae*. Ab 1272 ist Thomas wieder in Italien und wirkt nun am Ordensstudium der Universität zu Neapel mit. Er stirbt 1274 auf der Reise zum Konzil von Lyon im Zisterzienserkloster zu Fossanova (vgl. Kenny o. J.; Pleger 2017, 48–52).

Auch für Thomas steht das Verhältnis von Glaube und Vernunft (*fides et ratio*) im Zentrum seines Denkens. Doch aufgrund der inzwischen bekannt gewordenen Schriften von Aristoteles, bekam es eine gegenüber Augustinus völlig neue Bedeutung. Während im lateinisch sprechenden Westen bis 1200 nur einzelne logische Schriften von Aristoteles bekannt waren, so verfügte die arabische Welt bereits seit der Mitte des 10. Jahrhunderts über eine vollständige Übersetzung der aristotelischen Schriften. Abu Ali ibn Sid (980–1037), der in Bagdad lebte und im Westen Avicenna genannt wurde, und Ibn Rushd (1126–1198), genannt Averroes, der im arabisch beherrschten Cordoba lebte, verfassten bedeutsame Aristoteles-Kommen-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_6, 

tare. An der Artistenfakultät zu Paris wurden erst ab 1210 Vorlesungen über die aristotelische *Physik* und *Metaphysik* abgehalten, und erst um 1240 lag eine vollständige lateinische Übersetzung der aristotelischen Schriften vor. Doch die Irritation, die von Aristoteles für die offizielle Lehre der katholischen Kirche ausging, war so groß, dass der Papst 1210 zum ersten Mal, 1231 erneut und 1263 zum letzten Mal die Aristoteles-Lektüre verbot (vgl. Kenny o. J., 35 f.).

Für Albertus Magnus und für Thomas führte das Aristoteles-Studium zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Ausgangspunkt wird für Thomas die dem Menschen von Natur aus zukommende Vernunft. Er erkennt ihre besondere Bedeutung in der Auseinandersetzung mit »Heiden« und anderen Religionen, für die die *Bibel* nicht die verbindliche Wahrheit darstellt. Seine bemerkenswerte Konsequenz ist: »Deshalb ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind« (Thomas v. A. 2013 a, 7). Allerdings vermag die Vernunft nicht alles, denn sie ist »in Bezug auf die göttlichen Dinge mangelhaft« (ebd.). Die menschliche Vernunft ist begrenzt und jenseits ihrer beginnt das Reich des Glaubens, der ein Geschenk der Gnade ist. Thomas entwickelt für ihr Verhältnis zueinander die einprägsame Formel *gratia perficit naturam*, d. h. die Gnade vollendet das in der Natur des Menschen liegende, aber unvollkommene Streben nach dem Wahren und Guten (vgl. Thomas v. A. 1985 I, 16). Er sagt: »Die Geschenke der Gnade fügen sich auf solche Weise zur Natur, daß sie diese nicht aufheben, sondern eher vollenden. Darum auch löscht das Licht des Glaubens, das gnadenhaft in uns einströmt, das Licht der natürlichen Erkenntnis nicht aus, das unsere natürliche Mitgift ist« (Thomas v. A. 1946, 116).

Das neue Zutrauen in die Kräfte der menschlichen Vernunft und der Philosophie führte auch dazu, dass der Versuch von Gottesbeweisen einen neuen Auftrieb erhielt. Thomas entwickelt seinen eigenen Gottesbeweis in fünffacher Weise (*quinque viae*):

Der erste Beweis geht von der Erfahrung aus, dass es Bewegtes gibt. Alles Bewegte aber muss von etwas bewegt werden. Der erste unbewegte Beweger ist Gott. Thomas entnimmt den Gedanken des unbewegten Bewegers der *Metaphysik* von Aristoteles und bezeugt damit seine Nähe zu ihm.

Der zweite Beweis bezieht sich auf den Ursprung der Wirklichkeit: Alles in der Wirklichkeit Gegebene hat eine Ursache; es gibt für jedes Seiende eine *causa efficiens*. Nur die erste Ursache ist selbst nicht verursacht, sie ist *causa sui*, d. h. Ursache ihrer selbst – und das ist Gott.

Der dritte Beweis thematisiert das Verhältnis von Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit. Wir treffen auf Dinge, so erläutert Thomas, die entstehen und vergehen, bald sind, bald nicht sind. »Es ist aber allem Derartigen unmöglich, immer zu sein, weil, was die Möglichkeit des Nichtseins hat, auch einmal nicht ist. Wenn also alles in der Möglichkeit steht, nicht zu sein, so war irgend einmal nichts an Dingen da. Wenn das aber wahr ist, so gäbe es auch heute nichts, weil, was nicht ist, nur durch eins, was da ist, dazusein beginnt« (Thomas v. A. 1985, I, 24). Dieses Eine aber, so folgert er weiter, kann nur ein Notwendiges sein, und das ist Gott.

Der vierte Beweis unterscheidet das Vollkommene vom Unvollkommenen. Doch um das Unvollkommene als Unvollkommenes erkennen zu können, bedarf es eines Maßstabs, und der ist das Vollkommene selbst. Thomas folgert: »Es gibt also etwas,

das allen Seienden die Ursache des Seins und der Gutheit und jeglicher Vollkommenheit ist: und das nennen wir Gott« (ebd., 25). Dieser Beweis ist im eminenten Sinne platonisch. Platon bezeichnet dieses vollkommene Sein als Idee.

Der fünfte Beweis geht von dem Gedanken der in der Natur anzutreffenden Zwecke aus. Wir müssen diese voraussetzen, auch wenn den Dingen selbst die Erkenntnis eines Ziels fehlt. Dasjenige, was ohne eigene Erkenntnis einem Ziel zustrebt, kann es nicht aus sich haben. Es gibt daher in der Natur »ein Vernünftiges, von dem alle Naturdinge zu einem Ziele hingeordnet werden: und das heißen wir Gott« (ebd., 25). Dieser Beweis greift den aristotelischen Gedanken der Teleologie auf. Es ist der der *causa finalis*.

Das Fazit ist, dass sich für das Wesen Gottes folgende Aussagen ergeben: Gott ist (1) als unbewegter Beweger der Anfang von allem Bewegten, er ist (2) die Ursache alles Seienden, einschließlich des Menschen, er ist (3) das einzige, notwendig Existierende, er ist (4) das vollkommene Sein und schließlich (5) das Ziel allen Strebens. Er ist Anfang, Maßstab und Ziel der Schöpfung, aber er ist selbst kein Seiendes, auch kein erstes oder höchstes.

Gott überragt alles Seiende. Er ist das Sein selbst. Als solches kann es nicht mit einem Seienden verglichen werden. Alles Sprechen über das Sein, und d. h. über Gott, ist unzulänglich. Es hat nur den Charakter einer Analogie (vgl. Kenny o. J. 24). Zugleich aber wird auch deutlich, dass das Sein des Seienden seinen Grund in Gott hat. Da Gott das Sein selbst ist, bedeutet Schöpfung, etwas aus dem Nichts ins Sein hervorbringen. Schöpfung ist *creatio ex nihilo*. Damit unterscheidet sich Thomas von der griechischen Philosophie, die die Ewigkeit der Welt betonte, so im Übrigen auch Aristoteles.

Thomas weist selbst auf diesen Unterschied hin, und es spricht für seine intellektuelle Redlichkeit, dass er den Schöpfungsgedanken ausdrücklich als einen Glaubenssatz bezeichnet. Er betont, dass das Konzept einer ungeschaffenen, ewigen Welt mit vernünftigen Argumenten nicht zu widerlegen ist. In seiner *Summe der Theologie* formuliert Thomas den Einwand der natürlichen Vernunft so: »Nun ist es aber ein Glaubenssatz, daß Gott der Schöpfer der Welt ist in der Weise, daß die Welt zu sein einen Anfang genommen hat […]. Allein mit dem Glauben wird festgehalten, und es läßt sich nicht beweisen, daß die Welt nicht immer gewesen ist« (Thomas v. A. 1985, I, 209). Doch damit ist die Existenz Gottes nicht überflüssig geworden; denn der Gedanke der Ewigkeit der Welt garantiert noch nicht ihre fortdauernde Existenz. Thomas löst dieses Problem durch den Gedanken einer *creatio continua*. Er sagt: »Die Erhaltung der Dinge von Gott her ist nicht da durch eine neue Tätigkeit, sondern durch die Fortsetzung der Tätigkeit, die das Sein schenkt, eine Tätigkeit freilich, die ohne Bewegung und Zeit ist« (ebd., 361).

Grundlage der Anthropologie ist für Thomas die biblische Lehre, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist. Doch bei der Bestimmung seines Wesens greift er auf die aristotelische Definition zurück. Der Mensch ist ein *animal rationale* (*zoon logon echon*). Und wie für Aristoteles ist auch für Thomas jedes Lebewesen beseelt. Entscheidend ist dabei der Gedanke, dass die Seele den Leib formt. Als Form des Leibes hält sie ihn zusammen (vgl. Landmann 1962, 116). Für alle Lebewesen ist die Seele das Lebensprinzip. Sie hat einen Stufenbau. Mit den Tieren verbinden den Menschen vier Stufen: die *vegetative* (pflanzliche), die *sensitive* (Sinnesempfindungen),

die *appetitive* (instinktgeleitete) und die *motible* (Ortsbewegung). Die menschliche Seele zeichnet sich darüber hinaus durch ihr *intellektives*, rein geistiges Vermögen aus. Es umfasst das Denken und den freien Willen (vgl. Hirschberger I, 1979, 511). Die ›Geistseele‹ (*anima intellectiva*) beinhaltet auch die Fähigkeit der Reflexion. Sie ist nicht an die Sinnlichkeit gebunden, sondern hat ihr gegenüber Selbständigkeit. Sie ist eine Substanz und aus diesem Grunde unsterblich.

Zur Beurteilung des menschlichen Handelns ist es notwendig, neben der theologischen Prämisse der Erschaffung und der Erhaltung der Welt durch Gott, zwei weitere zu berücksichtigen. Die eine besagt, dass die von Gott geschaffene Welt gut ist. Thomas beruft sich dabei auf den Schöpfungsbericht der *Bibel*, in dem es heißt: »Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut« (Gen. 1, 31). Die zweite Prämisse besteht darin, dass alles Geschaffene, Belebtes wie Unbelebtes, auf Gott hin geordnet ist. Sie stellt eine Explikation des fünften ›Wegs‹ seines Gottesbeweises dar, der die Welt teleologisch interpretiert. Auch »der Himmelskörper« und alle anderen natürlichen Körper sind auf ein Ziel ausgerichtet, das von Gott vorgegeben wurde. Thomas erläutert diesen Gedanken so: »So ist es also unschwer einzusehen, wie die natürlichen Körper, ohne daß sie Erkenntnis haben, um eines Zieles willen in Bewegung und tätig sind. Sie streben nämlich nach dem Ziel, weil sie von einer erkennenden Substanz auf das Ziel hingelenkt werden, in der der Pfeil nach der Zielscheibe strebt, gelenkt vom Schützen« (Thomas v. A. 2013 b, 95). Das bedeutet, »daß jede Tätigkeit um eines Zieles willen tätig ist« (ebd., 13). Das Ziel aller Tätigkeit aber, dasjenige, auf das sich alles zubewegt, ist das Gute selbst. Es findet in Gott seine höchste Vollkommenheit.

Die gute Welt, die Gott geschaffen hat, ist die Gesamtheit des Seienden, d. h. alles Seiende ist gut. Daraus folgt: Wenn das Seiende gut ist, dann kann das Schlechte, das einen Gegensatz zum Guten darstellt, kein Seiendes sein. Dem Schlechten kommt kein eigenes Wesen zu. Aber was ist das Schlechte dann? Thomas antwortet: Das »Schlechte als solches ist die Privation des Guten« (ebd., 33). Es ist ein Mangel an Sein, ebenso wie die Blindheit ein Mangel an Sehkraft ist (vgl. ebd., 37). Das bedeutet, dass dem Guten eine absolute Priorität vor dem Schlechten zukommt. Von dem Schlechten kann man nur reden, weil es das Gute gibt. Mehr noch. Thomas sagt sogar: »Also ist das Schlechte vom Guten verursacht« (ebd., 39). Er erläutert diesen Gedanken, indem er ein Beispiel von Aristoteles aufgreift: So ist das Wegwerfen von Waren ins Meer etwas Schlechtes, das aber ein Gutes zur Ursache hat, nämlich die Absicht der Rettung eines in Seenot geratenen Schiffes (vgl. ebd., 25 ff.).

Warum aber gibt es überhaupt etwas Schlechtes, warum gibt es die Mängel in der von Gott geschaffenen guten Welt? Die Antwort von Thomas variiert die bereits von Augustinus gegebene. Das Schlechte ist notwendig, weil in vielen Fällen das Gute »gar keinen Ort hätte, wenn es nicht das Schlechte gäbe: z. B. gäbe es nicht die Geduld des Gerechten, wenn es nicht die Bosheit der Verfolger gäbe; und es gäbe keinen Ort für die strafende Gerechtigkeit, wenn es kein Vergehen gäbe; auch in den Naturdingen gäbe es nicht die Erzeugung des einen, wenn es das Verderben des anderen nicht gäbe. Wenn also die göttliche Vorsehung das Schlechte völlig aus der Gesamtheit der Dinge ausschlösse, würdig notwendig auch die Vielheit des Guten verringert« (ebd., 307). Im Anschluss an Gedanken aus dem Frühwerk von Augustinus beschließt Thomas seine Überlegung mit einer Hymne auf die Schönheit

des Kosmos. Er sagt: »Wenn aber bestimmten Teilen des Universums das Schlechte entzogen würde, so ginge vieles von der Vollkommenheit des Universums verloren, dessen Schönheit aus der geordneten Vereinigung von Schlechtem und Gutem ersteht« (ebd.).

Gleichwohl ist Gott nicht selbst der Urheber des Schlechten. Er garantiert die gute Gesamtordnung, indem er das Schlechte zulässt. Die Erläuterung hierfür bietet der Gedanke der »Zweitursachen« (ebd., 303). Gott ist als Schöpfer der Welt ihre Erstursache. Aber aus dieser ersten Ursache folgen nicht zwangsläufig alle weiteren Ereignisse, wie es ein strenges Kausaldenken nahelegen würde. Gott hat vielmehr mit der Erschaffung der Welt einen Freiraum geschaffen. Es ist dies ein Akt der Gnade, denn »dies rührt nicht von einer Unzulänglichkeit der göttlichen Kraft, sondern von der Unermeßlichkeit seiner Gutheit, durch die er den Dingen seine Ähnlichkeit hat mitteilen wollen: nicht nur, insofern sie sind, sondern auch, insofern sie Ursache von anderem sind: auf diese beiden Weisen nämlich erlangen alle Geschöpfe gemeinsam die Ähnlichkeit mit Gott« (ebd.). Die geschaffenen Dinge haben also eine doppelte Ähnlichkeit mit Gott: zum einen durch ihr bloßes Sein, zum anderen durch ihre schöpferischen Tätigkeiten.

Thomas vertritt nicht die These, dass die Zweitursachen unter sich eine eigene kausal determinierte Ereigniskette bilden. Vielmehr wendet er sich gegen den Gedanken strikter Notwendigkeit. Er sagt, da es »Ursachen gibt, die sein, aber auch nicht sein können, weil sie behindert werden können, so daß sie ihre Wirkungen nicht hervorbringen, so ist ersichtlich, daß es gegen den Wesensgrund der Vorsehung wäre, wenn alles aus Notwendigkeit geschähe« (ebd., 313). Aus diesem Grunde ist die Freiheit des Willens weder direkt durch die Vorsehung beeinträchtigt, noch durch die Zweitursachen, denn es gehört »eher zur göttlichen Vorsehung, die Freiheit des Willens zu erhalten als das Sein- und Nichtseinkönnen in den natürlichen Ursachen« (ebd., 315). Der Grund besteht darin, dass durch die Aufhebung des freien Willens »einem Ding dasjenige entzogen würde, durch das es die göttliche Ähnlichkeit erreicht. Das willentlich Tätige aber erreicht die göttliche Ähnlichkeit darin, daß es frei tätig ist (handelt)« (ebd.).

Die Betonung des freien Willens hat unmittelbare ethische Konsequenzen. Zwar ist der Mensch auch nach Thomas durch die Erbsünde belastet. In seiner *Summe der Theologie* drückt er das unmissverständlich aus: »Dem katholischen Glauben gemäß […] ist festzuhalten, daß die erste Sünde des Erstmenschen erblich auf die Nachkommenschaft übergeht. […] Darum heißt die Sünde, die dergestalt vom ersten Erzeuger in die Nachkommenschaft herabfließt, die ›Erbsünde‹« (Thomas v. A. 1985, II, 408 ff.). Die Erbsünde findet ihre wesentliche Ausdrucksform in der menschlichen »Begierde« (ebd., 414). Gleichwohl hat der Mensch aufgrund seines freien Willens die Möglichkeit, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Im Übrigen gilt: »Wenn aber die Freiheit des Willens beseitigt würde, so würde vieles Gute entzogen. Denn es würde das Lob der menschlichen Tugendkraft beseitigt, die keine ist, wenn der Mensch nicht frei handelt. Auch würde die Gerechtigkeit des Belohnenden und Strafenden beseitigt, wenn der Mensch das Gute oder Böse nicht frei täte« (Thomas v. A. 2013 b, 315 ff.). Die Konsequenz der Leugnung des freien Willens wäre, dass »Ratschläge, Ermahnungen, Vorschriften, Verbote, Belohnungen und Strafen vergeblich« wären (Thomas v. A. 1977, 91).

Die Freiheit des Willens ist ein menschliches Privileg. Sie kommt weder den leblosen Dingen noch den Tieren zu. Allerdings zeigt Thomas, dass es in der Schöpfungsordnung der Welt eine Stufenfolge zunehmender Freiheit gibt. Er sagt: »Um das einzusehen, beachte man, daß manche Dinge ohne Urteil tätig sind, wie der Stein, der sich abwärts bewegt, und ebenso alles, was der Erkenntnis ermangelt. Manche Wesen aber sind mit Urteil tätig, aber mit keinem freien Urteil, wie die unvernünftigen Tiere. Denn wenn das Schaf den Wolf sieht, urteilt es mit natürlichem, nicht freiem Urteil, er sei zu fliehen […]. Der Mensch aber ist mit Urteil tätig, weil er mit seiner Erkenntniskraft urteilt, daß etwas zu fliehen oder zu erstreben ist« (ebd.). Das Zentrum des freien Willens liegt in der Vernunft des Menschen und der damit verbundenen Urteilskraft. Der Wille ist das Werkzeug, mit dessen Hilfe der Mensch das ausführt, wozu er sich aufgrund seines ›freien Urteils‹ (*liberum arbitrium)* entschieden hat. Freiheit und Vernunft bedingen sich gegenseitig. Der Mensch ist frei, weil er ein vernünftiges Lebewesen ist (vgl. Kluxen 1964, 207).

So wie es innerhalb der belebten und der unbelebten Dinge eine Stufenordnung gibt, so gibt es diese auch im Menschen. Natürliche Körper, wie z. B. Steine, beseelte Lebewesen, wie Pflanzen und Tiere, und schließlich der mit einer Vernunftseele und einem freien Urteil versehene Mensch befinden sich in einer natürlichen, hierarchischen Ordnung. Dem Grundsatz entsprechend, dass alles das, was ist, einem Ziel zustrebt, ist dieses natürliche Streben auf den unterschiedlichen Ebenen dieser Ordnung unterschiedlich. Der Mensch, der sich auf der höchsten Ebene der geschaffenen Dinge befindet, umfasst die unteren in sich. Daher begehrt er, wie jede Substanz, die Erhaltung seines Seins. Zum Zweiten strebt er, wie alle Lebewesen, danach, sich fortzupflanzen und für seine Nachkommen zu sorgen. Schließlich aber, und das zeichnet ihn allein aus, strebt er, entsprechend seiner Vernunftnatur, nach dem Guten. Dazu gehört, »die Wahrheit über Gott zu erkennen« und »in Gesellschaft zu leben« (s. Zitat).

Das letzte Ziel seines Strebens ist seine Glückseligkeit. Er findet sie nicht in der »Fleischeslust«, nicht im »Ruhm«, nicht im »Reichtum«, nicht in »weltlicher Macht«, nicht einmal »in den Akten der sittlichen Tugenden«. Die letzte Glückseligkeit des Menschen liegt »in der Betrachtung der Wahrheit« (Thomas v. A. 2013 b, 137). Da aber Gott die Wahrheit ist, lässt sich das Ziel des Menschen auch so formulieren: »Die letzte Glückseligkeit des Menschen besteht in der Betrachtung Gottes« (ebd.). Thomas ist sich mit Augustinus darin einig, dass dieses Ziel in diesem Leben nicht zu erreichen ist (vgl. ebd., 189). Der große Unterschied besteht darin, dass Thomas Freiheit und Vernunft neu würdigt.

Die Wirkungsgeschichte von Thomas von Aquin ist wechselhaft. Nach seinem Tod wurden mehrere seiner Sätze als häretisch verurteilt (vgl. Kenny o. J., 49). Im 14. Jahrhundert trat seine Lehre gegenüber *Scotismus* und *Nominalismus* in den Hintergrund. Im 16. Jahrhundert entstand mit der Schule der Jesuiten ein neues Interesse an ihm und im 19. Jahrhundert wurde er mit dem Neuthomismus für die katholische Kirche zur Lehrautorität.

## 3 ›Allein der Glaube‹ (Luther/Kierkegaard)

»Wie geht es aber zu, daß der Glaube allein gerecht machen und ohne alle Werke einen so überschwenglichen Reichtum geben kann, wo uns doch in der Heiligen Schrift so viele Gesetze, Gebote, Werke, Stände und Verhaltungsweisen vorgeschrieben sind? Hier ist fleißig zu merken und ja mit Ernst festzuhalten, daß allein der Glaube ohne alle Werke rechtschaffen, frei und selig macht […]. Und zwar muß man wissen, daß die ganze Heilige Schrift in zweierlei Worte geteilt wird; es gibt Gebote (oder Gesetze) Gottes, und Verheißungen (oder Zusagen). Die Gebote lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke vor, aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl an, sie helfen aber nicht; sie lehren, was man tun soll, geben aber keine Kraft dazu. Darum sind sie nur dazu bestimmt, daß der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne; und darum heißen sie auch das Alte Testament und gehören alle ins Alte Testament. So beweist z. B. das Gebot: ›Du sollst keine bösen Begierden haben‹ (2 Mose 20,17), daß wir allesamt Sünder sind und daß kein Mensch ohne böse Begierde zu sein vermag, er mag tun, was er will. Daraus lernt er, an sich selbst zu verzagen und anderswo Hilfe zu suchen, um ohne böse Begierde zu sein und so das Gebot mit Hilfe eines andern zu erfüllen, weil er es aus sich selbst nicht vermag. Ebenso sind auch alle andern Gebote uns unmöglich.«

(Martin Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. In: *Calwer Luther-Ausgabe*. Bd. 2. Calw, 1996, S. 166)

Martin Luther (1483–1546) in Eisleben geboren, lernt in seinem Studium an der Artistenfakultät in Erfurt die aristotelische Philosophie kennen und beginnt dort 1505 das Studium der Jurisprudenz. Durch ein furchtbares Gewitter beeindruckt, entschließt er sich, Mönch zu werden. Er tritt in das Augustinerkloster in Erfurt ein und erhält 1507 die Priesterweihe. Im Jahre 1512 wird er in Wittenberge an der dortigen Universität in Theologie promoviert. Von der aristotelischen Philosophie enttäuscht, studiert er intensiv die antipelagianischen Schriften von Augustinus sowie seine Lehre von Erbsünde, Prädestination und Gnade. Seit 1516 lernt Luther Griechisch und Hebräisch. Er setzt sich in zunehmendem Maße kritisch mit der scholastischen Theologie auseinander. Das erste offizielle Ergebnis dieser Auseinandersetzung sind die 95 Thesen gegen den Ablasshandel, die er 1517 veröffentlicht. Der gegen ihn von Kaiser und Papst geführte Prozess kann nur durch seine Flucht auf die Wartburg mit Hilfe des sächsischen Kurfürsten Friedrichs des Weisen beendet werden. 1522 kehrt Luther nach Wittenberge zurück und widmet einen großen Teil seiner Zeit der Übersetzung der *Bibel* ins Deutsche. Er beteiligt sich an der Organisation der Reformation und bezieht kritisch Stellung zu den verstärkt stattfindenden Bauernaufständen. Er stirbt 1546 in Eisleben (vgl. Bainton 1971; Feldmann 2016).

Während Thomas von Aquin, inspiriert von der aristotelischen Philosophie, eine philosophisch-theologische Synthese des Denkens seiner Zeit versucht, in die nicht nur die heterogenen Elemente des *Alten* und des *Neuen Testaments* einfließen, sondern auch die Lehren der Kirchenväter und die philosophischen Strömungen seiner Zeit, bricht Luther nicht nur mit der scholastischen Tradition, sondern ebenso mit der Philosophie. Die Versöhnung von Glaube und Vernunft, die Thomas anstrebte,

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_7, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

wird von Luther wieder aufgekündigt. Er verabschiedet die Vernunft als Möglichkeit theoretischer und praktischer Weltorientierung und stellt den Glauben als einzige Instanz für das menschliche Heil heraus (*sola fide*). In ungewohnter Schärfe kritisiert er den von Thomas hochgeschätzten Aristoteles. Er sagt: »Es tut mir wehe in meinem Herzen, daß der verdammte, hochmütige, arglistige Heide mit seinen falschen Worten so viel der besten Christen verführet und genarret hat. Gott hat uns so mit ihm geplagt um unserer Sünde willen« (Luther 2012, 84). Doch seine Ablehnung der Philosophie geht weiter. Sie betrifft die Vernunft allgemein. Er betont, »das die vernunfft des teuffels hure ist und nichts kan denn lestern und schenden alles, was Gott redt und thut« (Luther WA 18, 164; vgl. WA 51, 129).

Aber seine Kritik betrifft auch die scholastische Theologie und die Kirchenpraxis seiner Zeit. Die Formulierung *sola fide* betrifft nicht nur die Absage an die Vernunft, sondern auch die von kirchlicher Lehre geforderten »guten Werke«. Pointiert führt er diesen Gedanken in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) aus. Ausgangspunkt bilden seine beiden Thesen: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. / Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« (Luther Bd. 2, 162). Luther löst diesen scheinbaren Widerspruch durch den Hinweis auf die zwei »Naturen« auf, die jeder Christ in sich hat, »eine geistliche und eine leibliche. Im Blick auf die Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt; im Blick auf Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt« (ebd.). Der Besitz und der Umgang mit äußerlichen Dingen können dem Menschen die Freiheit nicht geben, allein der »*Glaube macht frei, da er in Christi Zusage Gerechtigkeit empfängt*« (ebd., 164). Gerecht wird der Mensch aber weder durch die sogenannten »guten Werke« noch durch den Versuch der Beachtung der zahlreichen in der *Bibel* ausgesprochenen Verbote und Gebote. Der Grund liegt darin, dass der Mensch nicht in der Lage ist, die Gebote einzuhalten. So könne niemand von sich behaupten, er sei »ohne böse Begierde«. Daher haben alle Gebote nur den Sinn, »daß der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne« (s. Zitat). Es ist die Verzweiflung »an sich selbst«, an allem eigenen Tun, die dem Menschen die Möglichkeit des Glaubens eröffnet. Sie gründet sich auf die im *Neuen Testament* ausgesprochene »Verheißung und Zusage Gottes«.

Nachdem Luther über die innerliche Freiheit des Christen gesprochen hat, kommt er im zweiten Teil auf die »Dienstbarkeit des Christen« zu sprechen. Er betont zunächst, dass die Bedeutungslosigkeit der »guten Werke« für das Heil des Menschen keine Untätigkeit rechtfertige; denn als »äußerlicher Mensch« bleibe er an seinen Leib und an das Leben mit seinen Mitmenschen gebunden. Das bedeutet zweierlei: Zum einen muss »der Leib durch Fasten, Wachen, Arbeiten […] geübt werden, dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig zu werden« (ebd., 175). Zum anderen ist das Verhältnis des Christen zum Mitmenschen nicht durch den Gedanken der Werkgerechtigkeit bestimmt, sondern durch Taten der Liebe, die eine Frucht des Glaubens sind. Sie erfolgen »aus lauter Freiheit umsonst. Er sucht damit nichts für seinen Nutzen […], sondern er will nur Gott darin gefallen« (ebd., 179).

Fragen einer politischen Ethik thematisiert Luther in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* aus dem Jahre 1523. In ihr erläutert er den Gedanken seiner sogenannten Zwei-Reiche-Lehre so: »Hier müssen

wir Adams Kinder, d. h. alle Menschen, in zwei Teile teilen: die einen zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt gehörig« (Luther Bd. 4, 18). Diejenigen, die zum Reich Gottes gehören, sind alle »wahrhaft Glaubende«. Sie sind die Gerechten, die freiwillig sogar Unrecht erleiden. Sie leben in Christus und »brauchen kein weltliches Schwert«. »Die Ungerechten dagegen tun nichts, was recht ist; darum brauchen sie das Recht, das sie lehrt, zwingt und drängt, gut zu handeln« (ebd., 19). Da aber kein Mensch »von Natur ein Christ« ist, sondern alle Sünder sind, sind nur »wenige gläubig und nur der kleinere Teil verhält sich nach Christenart« (ebd., 20). Auch ist nicht jeder, der sich Christ nennt, wahrhaft gläubig; denn »die Welt und die Masse ist und bleibt unchristlich, auch wenn sie alle getauft sind und Christen heißen« (ebd., 21). Um Ungerechtigkeit und Bosheit unter den Menschen zu steuern, »hat Gott die zwei Regimente angeordnet: das geistliche, welches Christen und rechtschaffene Leute schafft […] und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten« (ebd., 21). Gott selbst hat das weltliche Regiment eingerichtet. Luther beruft sich dabei auf Paulus, den er wie folgt zitiert: »›Die Amtsgewalt ist von Gott verordnet‹« (ebd., 29; vgl. Röm. 13,1). Das bedeutet, dass »die Ausübung der Gewalt und das Schwert […] ein Gottesdienst ist« (ebd., 34). Aus diesem Grunde schuldet jeder Christ der Obrigkeit Gehorsam. Die Untertanen müssen es leiden, »wenn man den Befehl gibt, ihnen durch ihre Häuser zu laufen und mit Gewalt Bücher oder Güter zu nehmen« (ebd., 43). Luther äußert sich über die moralische Qualität der Fürsten sehr kritisch. Er sagt: »Sie sind im allgemeinen die größten Narren oder die schlimmsten Bösewichter auf Erden« (ebd., 43). Gleichwohl schließt er die Möglichkeit nicht aus, dass auch ein Fürst ein Christ sein kann (vgl. ebd., 49).

Überhaupt gilt, dass die Obrigkeit nicht alles befehlen darf. Sie hat dort eine Grenze, wo sie in Gewissensfragen eingreift. Luther betont: »Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was sonst äußerliche Dinge auf Erden sind. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen als sich selber allein« (ebd., 36). Wenn daher die Obrigkeit z. B. einen ungerechten Krieg führen will, ist das Volk nicht verpflichtet ihm zu folgen, denn man muss »Gott […] mehr gehorchen als den Menschen« (ebd., 56). Daraus lässt sich aber kein aktives Widerstandsrecht ableiten, denn – so Luther – »der Obrigkeit soll man nicht mit Gewalt widerstehen, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit. Kehrt sie sich daran, so ist es gut; andernfalls bist du nicht schuldig und leidest Unrecht um Gottes willen« (ebd., 55).

In den Jahren 1524/25 setzt sich Luther erneut mit dem Problem der Freiheit auseinander. Es wird Gegenstand einer Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536). Erasmus, der gelehrte Humanist und gläubige Katholik, galt bis zum Auftreten des kirchenkritischen Luther als der führende Gelehrte seiner Zeit, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, ein aus den Quellen der *Bibel* und der Kirchenväter neu begründetes Christentum zu entwickeln. Von diesem Ansatz aus sollte er, von der katholischen Kirche gedrängt, die theologische Auseinandersetzung mit Luther suchen. Erasmus erfüllte diesen Auftrag, wenn auch nur zögernd, indem er eine Abhandlung mit dem Titel *De libero arbitrio* (1524) verfasste (vgl. Erasmus 1995, Bd. 4, IX ff.). Er traf damit einen zentralen Punkt im Denken Luthers. Während in Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* die Freiheit des

Christen als Befreiung von der Notwendigkeit ›guter Werke‹ betont wird, wird mit der Frage der Willensfreiheit das Problem in einem noch radikaleren Sinne erörtert. Ausgangspunkt bildet nun die Prädestinationslehre von Augustinus und die Lehre Wiclifs (1330–1384), der die These von der absoluten Notwendigkeit allen Geschehens vertreten hatte (»Omnia de necessitate absoluta eveniunt«; ebd., 19 Anm.). Beide Lehren hat sich Luther zu eigen gemacht.

Erasmus gibt zu Beginn seiner Schrift seine Definition der Freiheit. Er sagt: Wir fassen »den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte« (ebd., 37). Als ein Mensch der Toleranz und des Ausgleichs, versucht er, mit dieser Definition zwischen den Extremen der absoluten Willensfreiheit und der These der absoluten Notwendigkeit zu vermitteln. Er betont, dass eine völlige Leugnung der Willensfreiheit nicht akzeptabel sei, da sie zu einer theologisch nicht vertretbaren Position führen würde. Er sagt: Diejenigen nämlich, »die leugnen, daß es überhaupt einen freien Willen gebe, sondern behaupten, alles geschehe aus absoluter Notwendigkeit, bekennen, daß Gott in allen nicht nur die guten Werke wirke, sondern auch die bösen, woraus zu folgen scheint, daß, wie der Mensch in keiner Hinsicht der Urheber guter Werke genannt werden kann, er auch in keiner Weise Urheber der bösen genannt werden kann« (ebd., 179).

Andererseits räumt er ein, dass die freie Urteilskraft des Menschen durch den Sündenfall geschwächt worden sei. Der menschliche Wille vermag nur dann etwas, wenn ihm Gott zu Hilfe kommt. Der freie Wille agiert im Zusammenspiel von eigener Anstrengung und göttlicher Gnade. Erasmus macht das an einem Beispiel deutlich. Er vergleicht den Menschen mit einem Kind »das niedergefallen ist, weil es noch nicht gehen kann« (ebd., 175). Der Vater hilft ihm, stützt es, lenkt es und ermöglicht ihm so, den vor ihn hingelegten Apfel zu erreichen. Erasmus hoffte vergeblich, mit dieser vermittelnden Position Luthers Zustimmung zu gewinnen.

Luther antwortet auf die Abhandlung von Erasmus mit seiner 1525 erschienenen Schrift *De servo arbitrio*, die in der Regel mit *Vom unfreien Willen* übersetzt wird. Er macht deutlich, dass er eine extreme Gegenposition einnimmt und zu keinerlei Kompromissen bereit ist. Er sagt, »daß der freie Wille eine reine Lüge ist« (Luther 1961, 154) und führt diesen Gedanken wie folgt aus: »Alles, was wir tun, alles, was geschieht, wenn es uns auch veränderlich und zufällig zu geschehen scheint, geschieht dennoch tatsächlich zwangsnotwendig und unwandelbar, wenn du den Willen Gottes ansiehst« (ebd., 172) und wenig später: »Es steht also fest und bleibt eine unwiderlegbare Tatsache: alles geschieht aus einer Notwendigkeit heraus« (ebd., 174). Voraussicht und Vorherbestimmung sind für Gott identisch. Es geht Luther also nicht nur um die moralische Frage, ob der Mensch aus sich heraus in der Lage sei, »gute Werke« zu vollbringen, auch nicht darum, ob er immerhin in der Lage sei, Böses zu tun, wie noch Augustinus erwogen hatte (vgl. ebd., 236), sondern um die absolute Notwendigkeit allen Geschehens. Ausdrücklich stimmt er dem religiösen Determinismus von Wiclif zu (vgl. ebd., 236 u. 264). Das heißt, dass der Mensch selbst im Gebrauch geringer Dinge, wie »Geldmittel und Besitztümer«, letztendlich »durch den freien Willen Gottes gelenkt wird« (ebd., 200).

Zwar scheint Luther Erasmus ein Zugeständnis zu machen, wenn er sagt: »Ein gewisses Maß freier Entscheidung kannst Du wohl dem Menschen mit Recht zubil-

ligen« (ebd., 226). Doch er hebt selbst seinen Gedanken wieder auf, wenn er betont, dass in Wirklichkeit der anspruchsvolle Begriff Freiheit hier ganz unangemessen ist und der Ausdruck »freier Wille« ersetzt werden müsste durch »›wandelbarer‹ oder »veränderlicher‹ Wille« (ebd.). Das Fazit ist: Es gibt für Luther keinen Zweifel, »daß der freie Wille niemandem zukommt als Gott allein« (ebd., 226). Das bedeutet: »Wenn dieser Titel Menschen beigelegt wird, so geschieht das mit nicht mehr Recht, als wenn ihnen auch die Gottheit selbst zuerkannt würde. Größer als diese Gotteslästerung kann aber keine sein« (ebd., 198).

Für ihn hat der Mensch aufgrund der von Gott vorherbestimmten Notwendigkeit allen Geschehens keinen freien Willen. Er sagt: »So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will […]. Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen […], sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen« (ebd., 196). Zwar ist der Satan »Schöpfung und Werk Gottes« (ebd., 277), gleichwohl überlässt Gott ihm einen Herrschaftsbereich; denn jeder kann es wissen, »daß diese Welt das Reich des Satans ist« (ebd., 221). Und so ist es zu verstehen, dass der Mensch »nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot ist […], sondern der unter dem Einfluß seines Fürsten, des Satans, zu all diesem Jammer auch noch den der Blindheit hinzufügt, indem er sich für frei, glücklich, erlöst, mächtig, gesund und lebendig hält. Denn Satan weiß wohl, daß er, wenn der Mensch sein Elend erkennen würde, keinen in seinem Reich behalten könnte, weil Gott sich dessen, der seinen Jammer sieht und zu ihm schreit, sofort erbarmen und ihm helfen muß« (ebd., 237). Doch der Mensch kann seine verzweifelte Lage nicht erkennen und deshalb auch nicht um Hilfe schreien.

Luther greift zur Beschreibung der menschlichen Situation auf die Lehre der Prädestination von Augustinus zurück. Das bedeutet: Es gibt von Gott »Auserwählte« und solche, die »von Gott verlassen sind« (ebd., 276). Kein Mensch kann von sich aus sein Leben verbessern, die »Auserwählten und Frommen aber werden durch den heiligen Geist gebessert werden, die übrigen werden ungebessert zu Grunde gehen« (ebd., 192). Sie gehören zum »Aussatz« (vgl. ebd.). Dagegen wird den »Frommen und Auserwählten die Pforte zur Gerechtigkeit und der Eingang zum Himmel und der Weg zu Gott eröffnet« (ebd.). Ebenso bewirkt die Allmacht Gottes, dass der »Gottlose nicht anders kann als immer irren und sündigen, weil ihm, fortgerissen von dem Antrieb der göttlichen Allmacht, müßig zu sein nicht gestattet wird, sondern er wollen, wünschen und handeln muß, ganz so wie er beschaffen ist« (ebd., 277). Die Abkehr von seinem sündigen Tun bleibt dem Gottlosen verwehrt. Luthers merkwürdige, paradoxe Begründung lautet: »Gott kann seine Allmacht nicht hintansetzen um der Abkehr jenes willen. So geschieht es, daß er fortwährend und zwangsnotwendig sündigen und irren muß« (ebd., 278). Mehr noch: Gott selbst führt die sündige Haltung herbei. Das von Luther erörterte Beispiel steht im *Alten Testament*. Dort heißt es: »›Der Herr verstockte das Herz des Pharao‹« (ebd., 265, vgl. 2. Mose 9,12).

Die Frage, die sich angesichts der Existenz des Bösen einerseits und der Allmacht Gottes andererseits aufdrängt, stellt sich Luther selbst. Er sagt: »Doch warum ändert er nicht auf einmal die bösen Willen, die er bewegt?« (ebd., 280) und beantwortet

sie so: »Das gehört zu den Geheimnissen der göttlichen Majestät, in der seine Entscheidungen unbegreiflich sind: Und es ist nicht unsere Aufgabe, das wissen zu wollen, sondern vielmehr, diese Geheimnisse anzubeten. […] Er ist Gott, und für seinen Willen gibt es keine Ursache noch Grund, die ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben werden könnten« (ebd., 280). Luther gesteht zu, dass es »ungereimt« ist, »wenn man die Vernunft zum Richter nimmt«, dass Gott dem Menschen, obwohl er »nicht das Gute wollen kann und zwangsnotwendig der Sünde dient, es ihm dennoch als Schuld zurechnet« (ebd., 274). Aber die Vernunft ist nicht der Richter; die »Geheimnisse« Gottes sind eine Sache des Glaubens. Das Fazit ist daher: Zwischen Vernunft und Glaube gibt es keinen Ausgleich.

Bemerkenswert ist schließlich, dass Luther sein persönliches Motiv für die Ablehnung des freien Willens nennt. Er sagt: »Ich bekenne fürwahr in bezug auf mich: Wenn es irgendwie geschehen könnte, möchte ich nicht, daß mir ein freier Wille gegeben werde […]. Denn mein Gewissen würde, wenn ich auch ewig lebte und wirkte, niemals gewiß und sicher sein, wie viel es tun müßte, damit es Gott genug tue« (ebd., 326 f.). Freiheit bedeutete für ihn nicht, dass er sich »glücklich, erlöst, mächtig, gesund und lebendig« fühlte. Sie macht ihm Angst.

Trotz Luthers Absage an Vernunft und Freiheit, vertrat er nicht einen politischen Quietismus. Die Rechtfertigung durch den Glauben eröffnete ihm vielmehr den Spielraum einer politischen Theologie mit gravierenden praktischen Konsequenzen. Sie erlaubte ihm, im Namen Gottes auch die Befürwortung von Gewalt. So entwickelte er gegenüber Ketzern und »Ungläubigen«, zu denen er auch die Juden rechnete, eine bemerkenswerte Intoleranz. Hatte er noch 1523 geglaubt, die Juden könnten sich zum christlichen Glauben bekehren, wurde mit der Zeit seine Ablehnung ihnen gegenüber immer größer. In seiner Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* aus dem Jahre 1543 steigert sie sich bis zum Hass. Pauschal identifiziert er sie mit dem Teufel. Es komme für die Christen darauf an, »unser seelen von den Juden, das ist: vom Teufel und ewigen tod, zu erretten« (Luther WA 53, 536). Seine religiös motivierte Forderung ist: »Das man ire Synagoga mit feur verbrenne, Und werffe hie zu, wer da kan, schwefel und pech […]. Zum andern, Das man inen alle ire Bücher neme, Betbücher, Thalmudisten, auch die gantze *Bibel*, und nicht ein blat liesse […]. Zum dritten, Das man inen verbiete, bey uns und in dem unsern öffentlich Gott zu loben, zu dancken, zu beten, zu leren, bey verlust leibes und lebens« (ebd.).

Ähnlich radikal äußerte er sich zu den Aufständen der Bauern, die im Zuge der Reformation auch für sich größere Freiheit aus feudaler Abhängigkeit erhofften. Während sich Thomas Müntzer auf ihre Seite stellte und dafür hingerichtet wurde (vgl. Bloch 1977, GA 2, 81), forderte Luther in seiner Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* aus dem Jahre 1525 die Fürsten auf, die aufständischen Bauern zu töten. Es sei eine Zeit gekommen, in der »eyn Fürst den hymel mit blutvergissen verdienen kan, bas [d. h. ›besser‹, W. P.] denn andere mit beten« (WA 18, 361). Er fordert: »Steche, schlahe, würge hie, wer da kan, bleybstu drüber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkomen, Denn du stirbst ynn gehorsam göttlichs worts« (ebd.). Auch dieser Aufruf zur Gewalt wird von ihm mit Hinweis auf die *Bibel* (Röm. 13,1–5) religiös begründet.

Das dritte Beispiel betrifft die »Zauberinnen« und »Hexen«. Luther beruft sich dabei auf das *Alte Testament*, das bereits ihren Tod fordert. Das in der Gegenwart

häufig gehörte Argument, religiös motivierte Gewalt stelle einen Missbrauch der Religion dar, ist nicht haltbar. Luther konnte sich bei seiner sogenannte ›Hexenpredigt‹ vom 11. März 1526 ausdrücklich auf eine Bibelstelle berufen, in der gleich zwei Fälle für das Gebot, im Namen Gottes zu töten, genannt werden. Sie lautet in seiner Übersetzung: »Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen. Wer bei einem Vieh liegt, der soll des Todes sterben« (Ex. 22,17). Nachdem Luther ausführlich die ›Verbrechen‹ der »Zauberinnen« erläutert hat, angefangen damit, dass sie Milch, Butter und alles aus einem Haus stehlen bis hin zu der Tatsache, dass sie ein Kind verzaubern können, betont er, dass es im höchsten Maße dem Recht entspricht, sie zu töten. Unmissverständlich fordert er: »Also sollen sie getötet werden« (»Ideo occidantur«; WA 16, 551). Bemerkenswerterweise wurde Hexerei vor allem Frauen unterstellt, wie der 1486 erschienene *Hexenhammer* belegt (vgl. Kramer 2013, 236 ff.). Tausende Frauen wurden gefoltert und getötet. Damit kommt ein besonders frauenfeindlicher Zug dieser religiös motivierten Gewalt zum Vorschein (vgl. Behringer 2010). Der bereits im Hellenismus entwickelte Gedanke der Humanität und der Menschenrechte wurde im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Akten von religiösem Fanatismus immer wieder zunichte gemacht. Es handelt sich also nicht um eine Rückständigkeit der geschichtlichen Entwicklung, sondern um den Rückfall in Barbarei gegenüber bereits erreichter Vernunft.

Luthers Wirkungsgeschichte im Bereich der Ethik ist zwiespältig. Er hat zum einen die Autorität des Gewissens gegenüber kirchlicher und staatlicher Gewalt gestärkt. Das ist ein bleibendes Verdienst (vgl. Danz 2015, 129). Allerdings hat sich seiner Meinung nach das Gewissen nicht gegenüber der Vernunft zu rechtfertigen, sondern gegenüber einem Gott, dessen Wege unerforschlich bleiben. Die Gewissensprüfung wird so zu einer unendlichen Aufgabe, die zu keiner Gewissheit führt. Diese Aufgabe bildet die Grundlage für die protestantische Ethik (vgl. Weber, Kap. IX, 1). Die Ablehnung der Vernunft und die alleinige Berufung auf den biblischen Gott haben zur Konsequenz, dass religiös motivierte Gewalt von Luther nicht ausgeschlossen wird. Sie ist von ihm nicht erfunden, von ihm aber auch nicht verurteilt worden. Sie hat nicht nur im 30-jährigen Krieg, sondern bis in die Gegenwart – unter neuen religiösen und konfessionellen Vorzeichen – ihre ideologische Macht entfaltet.

Die Themen Freiheit, Sünde, Verzweiflung, Vernunft und Glaube bleiben auch nach Luther für das protestantische Denken zentral. Das zeigt ein Blick auf Kierkegaard (1813–1855). Er absolviert an der Universität in Kopenhagen zunächst ein Theologiestudium, entscheidet sich jedoch gegen ein kirchliches Lehramt. Aufgrund seiner Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie und der deutschen Romantik promoviert er 1841 mit einer philosophischen Dissertation. Nach einem Studienaufenthalt in Berlin, wo er u. a. Schelling hört, beginnt er seine Tätigkeit als Schriftsteller. In rastloser Folge erscheinen seine Schriften. Er stirbt 1855 nach einem Schlaganfall (vgl. Rohde 1990).

Kierkegaard gehört mit seinem Denken bereits in die Zeit der nachidealistischen Philosophie. Während noch Hegel einen Idealismus vertreten hatte, der der Idee zutraute, die Wirklichkeit zu durchdringen und zu gestalten, zerbricht nach seinem Tode (1831) diese Identität. Die Linkshegelianer, zu denen, neben Feuerbach und Marx, auch Kierkegaard gehört, sind misstrauisch gegenüber der Idee, dem All-

gemeinheitsanspruch der Vernunft und der Philosophie. Sie sind auf der Suche nach der alles entscheidenden Wirklichkeit. Während Feuerbach sie in der Umwandlung der Theologie zur Anthropologie zu finden sucht, sieht Marx sie in den materiellen Produktionsverhältnissen der Gesellschaft.

Kierkegaard macht dagegen die konkrete Existenz des einzelnen Menschen zum Zentrum seines Denkens. Von ihm – so sein Vorwurf – abstrahiert die Philosophie, die sich stets im Medium der Allgemeinheit bewegt. Sie bleibt daher abstrakt. Sie sieht ab »von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden: daß dieser nämlich aus dem Ewigen und dem Zeitlichen, hineingestellt in die Existenz, zusammengesetzt ist« (Kierkegaard 1989, 1). Aber kann man von der Existenz des Einzelnen sprechen, ohne auch dabei sich im Allgemeinen zu verlieren? Kierkegaards Antwort lautet: Ja, aber nur in paradoxer Weise, denn einerseits könnte es scheinen, »daß es etwas gibt, was sich nicht denken lässt: das Existieren. Aber da ist die Schwierigkeit wiederum, daß die Existenz es dadurch zusammen setzt, daß der Denkende existiert« (ebd., 9). Der Existenzialismus, als dessen Vater Kierkegaard bezeichnet wird, thematisiert den existierenden Denker und die von ihm gewählten Existenzweisen.

In seinem ersten größeren Werk mit dem Titel *Entweder – Oder* (1843) stellt Kierkegaard zwei Existenzweisen gegenüber: die ästhetische und die ethische. Die ästhetische orientiert sich am Genuss. Doch diese Existenzweise führt in die Verzweiflung, denn der Existierende bleibt innerlich und äußerlich abhängig von den Objekten seiner Begierde. Wird der Existierende sich seiner verzweifelten Situation bewusst, kann er eine Distanz zu sich selbst entwickeln und damit Freiheit gewinnen. Er erkennt, dass er sich selbst absolut wählen kann; »denn ich *bin* selbst das Absolute, denn nur mich selbst kann ich absolut wählen, und diese absolute Wahl meiner selbst ist meine Freiheit, und nur indem ich mich selbst absolut gewählt habe, habe ich eine absolute Differenz gesetzt, die nämlich zwischen Gut und Böse« (Kierkegaard 2014, 783). Doch die Freiheit führt zu einer Ambivalenz. Sie ergibt sich aus der Möglichkeit des Bösen. Mit der Wahl des Bösen entsteht Schuld und Reue, Kategorien, die die Dimension des Religiösen eröffnen.

In seiner ebenfalls 1843 erschienenen Abhandlung *Furcht und Zittern* wird das spannungsvolle Verhältnis des Ethischen zum Religiösen am Beispiel der ›Opferung Isaaks‹ (Gen. 22,1–14) erörtert (vgl. Gardiner o. J., 75). Die Forderung einer allgemeingültigen Ethik und Gottes Befehl an Abraham, seinen eigenen Sohn zu opfern, lassen sich nicht mehr vermitteln. Kierkegaard formuliert diese Paradoxie in aller Deutlichkeit. Er sagt: »Der ethische Ausdruck für das, was Abraham tat, ist, daß er Isaak morden wollte, der religiöse ist, daß er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt gerade die Angst, die wohl einen Menschen um den Schlaf bringen kann, und doch wäre Abraham nicht der, der er ist, ohne diese Angst« (W III, 26).

Die Angst Abrahams besteht in der Angst schuldig zu sein am Tod des eigenen Kindes, in der Angst, Gottes Befehl zu missachten, in der Angst, sich mit seiner Handlung aus der menschlichen Gemeinschaft zu entfernen, und in der Angst, möglicherweise Gottes Befehl falsch zu verstehen und, statt der Wahrheit zu folgen, dem »Wahnsinn« zu verfallen. Aus dieser Angst kann ihn niemand befreien. Die Handlung des Glaubens, die sich nicht ethisch rechtfertigen lässt, vereinzelt den

Menschen. Sie wirft ihn zurück auf sich selbst und sein unvertretbares Verhältnis zu Gott. Kierkegaard bemerkt dazu: Wenn ich »über Abraham nachdenken soll, dann bin ich wie vernichtet. Jeden Augenblick habe ich dann jenes ungeheure Paradox vor Augen, welches der Inhalt von Abrahams Leben ist […]. Doch deshalb meine ich keineswegs, daß der Glaube etwas Geringes ist, sondern im Gegenteil, er ist das Höchste« (ebd., 29).

In seinem Buch *Der Begriff Angst* (1844) thematisiert Kierkegaard das Böse und die Schuld im religiösen Kontext der Erbsünde. Zwar steht der Mensch im Verhältnis zu Adam in einer Geschlechterfolge, aber die Aktualisierung der Sünde erfolgt durch jeden einzelnen Menschen aufgrund seines Geistes, der ihm Freiheit und damit Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Dabei geht es keineswegs nur um die Angst, falsch handeln, sondern überhaupt handeln zu können und mehr noch, handeln zu müssen. Die Angst ist der »Schwindel der Freiheit« (W I, 57). Durch sie entsteht bereits Schuld. Die Paradoxie der Freiheit besteht darin, dass sie nicht bei sich selbst bleiben kann, sondern dass sie etwas und d. h. die Endlichkeit ergreifen muss. Der Versuch, die Endlichkeit nicht zu ergreifen, ist nicht nur unmöglich, sondern bewahrt auch nicht die Unschuld. Mit dem Bewusstsein der Freiheit ist die Unschuld bereits endgültig verloren gegangen. Weder kann der Mensch die Freiheit negieren noch die damit verbundene Angst. Daher kommt es nicht darauf an, die Angst abzulegen, sondern sich in der richtigen Weise zu ängstigen (vgl. ebd., 141). Das geschieht dadurch, dass der Mensch mit der Freiheit nicht nur die Möglichkeiten im Bereich der Endlichkeit entdeckt, sondern auch die Dimension der Unendlichkeit und mit ihr den Glauben. Er definiert den Glauben so: »Unter Glauben verstehe ich hier […] die innere Gewißheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt« (ebd., 142). Doch wie ist diese Glaubensgewissheit zu erreichen?

Kierkegaard widmet sich dieser Frage in seinem Werk *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846). Ausgangspunkt ist seine Unterscheidung zwischen einer objektiven, wissenschaftlichen Wahrheit und einer subjektiven, die die innerste Überzeugung des Einzelnen betrifft. Sie ist das, wofür er bereit ist zu leben und zu sterben. Zu ihr gehört der Glaube. Er macht auf das Dilemma aufmerksam, das mit dem christlichen Glauben verbunden ist. Bereits Lessing hatte darauf hingewiesen, dass wir über die Wahrheit des Christentums nur historische Zeugnisse besitzen, ihr durch Wunder beglaubigter Offenbarungscharakter uns Gegenwärtigen aber verschlossen bleibe. Zwischen beiden bestehe eine unüberbrückbare Kluft; es ist die zwischen Vernunft und Glaube. Kierkegaard zitiert Lessing, der angesichts dieser Situation bekennt: »›Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe‹« (Kierkegaard 2003, 91). Kierkegaard greift das Bild auf. Er bestätigt, dass man nur durch einen vom einzelnen Menschen zu vollziehenden Sprung zum Glauben gelangt. Dieser Sprung ist eine »Kategorie der Entscheidung« (ebd.).

In seinem Buch *Die Krankheit zum Tode* (1849) erörtert Kierkegaard die inneren Voraussetzungen, die für den Sprung in den Glauben erfüllt sein müssen. Er bestimmt zunächst den Menschen als Geist und erläutert weiter: »Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält oder ist das am Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu

sich selbst verhält« (W IV, 13). Die Existenz dieses Selbstverhältnisses zeichnet den Menschen vor dem Tier aus. Der Mensch aber kommt von seinem Selbst nicht los, es ist das, was ihn zu Verzweiflung treibt. Kierkegaard nennt drei Formen der Verzweiflung: (1) verzweifelt sich nicht bewusst sein, ein Selbst zu haben; diese bezeichnet er als »uneigentliche« Verzweiflung, (2) verzweifelt, nicht man selbst sein wollen und (3) »verzweifelt man selbst sein wollen« (ebd., 14).

In der ersten Form der Verzweiflung ist der Mensch unwissend, dass er verzweifelt ist, oder leugnet sogar, verzweifelt zu sein. Diejenigen, die von sich sagen, sie seien nicht verzweifelt, die im Gegenteil in hervorragender Weise ihre Angelegenheiten regeln, befinden sich in Wahrheit auf einer sehr tiefen Stufe der Verzweiflung, denn sie sind wie Kranke, die sich für gesund halten, weil sie noch nichts von ihrer Krankheit wissen. Kierkegaard beschreibt diese Form der Verzweiflung so: Das Leben eines solchen Menschen besteht im »sich verheiraten, Kinder zeugen, geehrt und angesehen sein – und man merkt es vielleicht nicht, daß ihm in tieferem Sinne ein Selbst fehlt. Darüber wird in der Welt kein großes Aufheben gemacht; denn ein Selbst ist das, wonach in der Welt am wenigsten gefragt wird, und ist das, was das Allergefährlichste ist, wenn man sich merken läßt, daß man es hat« (ebd., 31).

Der Übergang von dieser »uneigentlichen« Form der Verzweiflung zur eigentlichen besteht in der Bewusstwerdung des eigenen Selbst. Dies geschieht oft als Ergebnis von Schicksalsschlägen. Das Bewusstsein ist das Entscheidende für das Selbst; denn mit ihm entsteht das Selbstbewusstsein und dieses steigert den Willen. Im Willen aber manifestiert sich das Selbst und durch ihn wird sich das Selbst seiner Freiheit bewusst, denn das »Selbst ist Freiheit« (ebd., 28). Mit der Freiheit ist aber auch das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit sich selbst gegenüber verbunden. In dieser Situation ergeben sich die beiden weiteren Formen der Verzweiflung. Nach der zweiten möchte der Mensch ein anderer sein, er möchte ein anderes Selbst haben. Er hält sein Selbst für ein Kleid, das man wechseln kann, wenn man es nicht mehr mag. Doch was wäre – fragt Kierkegaard – wenn der Mensch wirklich ein anderes Selbst bekäme? Könnte er sich dann überhaupt noch selbst wieder erkennen?

In der dritten Form der Verzweiflung will der Mensch trotzig sein Selbst sich selbst verdanken (vgl. Kaufmann 2002, 111). Er will »verzweifelt über sich selbst gebieten oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu dem Selbst machen, das es sein will« (W IV, 66). Es lehnt jede Hilfe ab, auch die, die »kraft des Absurden« von Gott kommen könnte. Er erkennt nicht, dass es eine Macht gibt, die ihn »gesetzt« hat. Kierkegaard bezeichnet beide Formen der Verzweiflung, verzweifelt nicht man selbst sein wollen oder verzweifelt man selbst sein wollen, als Sünde. Der Gegenbegriff hierzu lautet nicht Tugend, sondern Glaube. Kierkegaard bestimmt die paradoxe, jeder Vernunft widersprechende, Situation des Glaubens so: »Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet« (ebd., 78).

Bei allen Unterschieden kommen Luther und Kierkegaard darin überein, dass die existierende oder auch nur gedachte Freiheit nicht Glück bedeutet, sondern das Gewissen belastet. Sie ist eine negative Größe. Zum anderen ist für beide die Einsicht der eigenen Verzweiflung die Voraussetzung für den Glauben, der allein den Menschen daraus erlöst. Nicht die Vernunft rettet den Menschen, sondern nur

der dem Menschen von Gott geschenkte oder durch einen Sprung erlangte Glaube. Schließlich schließen beide religiös motivierte Gewalt nicht aus. Kierkegaards Wirkungsgeschichte reicht aber über den religiösen Bereich hinaus. Im 20. Jahrhundert bilden seine Gedanken den Ausgangspunkt für die Hermeneutik des Daseins von Heidegger und Jaspers und für den atheistischen Existenzialismus von Sartre (s. Kap. X.2).

# III Das moralische Gefühl – Ethik und Metaethik

Die antike Ethik nennt das Glück als Ziel des menschlichen Lebens, und dieses liegt in der menschlichen Natur, d. h. in seinem Wesen. Verstünde man das Glück als ein Gefühl und sähe man die Natur als eigentliche Triebkraft des Handelns an, dann könnte man meinen, dass die im angelsächsischen Sprachraum beheimatete Ethik des *moral sense* sich direkt aus ihr ableiten ließe. Doch der Schein trügt. Denn im Gegensatz zu dieser ist die antike Ethik eine Vernunftethik. Die Vernunft hat eine leitende Funktion, denn sie gehört selbst zur menschlichen Natur. Das gilt für Platon, für Aristoteles und auch noch für Epikur. Daher kann es für sie zwar einen Gegensatz geben zwischen der Vernunft und den Begierden, aber nicht den von Vernunft und Natur.

Um den Ansatz der Ethik des *moral sense* zu verstehen, ist der begriffsgeschichtliche Wandel zu berücksichtigen. Nun bilden *reason* (›Vernunft‹, ›Verstand‹) und *sentiment* (›Gefühl‹) einen Gegensatz. Die Vernunft als Repräsentantin des rationalen Prinzips wirft einen distanzierten, berechnenden Blick auf die Dinge, während das Gefühl die treibende Kraft im Menschen darstellt, die aus dem ›Herzen‹ kommt. Das Gefühl ist das Ursprüngliche. Ihm kommt die zentrale Rolle für die menschliche Lebensführung zu. Ihm kann sich der Mensch anvertrauen. Es gibt, so die These dieser Philosophen, einen moralischen Sinn im Menschen, der ihn mit allen anderen Menschen verbindet. Als Gefühl der Sympathie und des Wohlwollens (*benevolence*) ist er geeignet, die Grundlage der Ethik zu bilden.

Andererseits gibt es aber auch Leidenschaften, Gefühle des Hasses, der Rachsucht und des Egoismus. Doch diese gewinnen nicht die Oberhand. Der Grund liegt nicht nur darin, dass der moralische Sinn stärker ist als die egoistischen und destruktiven Tendenzen im Menschen, sondern darin, dass er durch ein Prinzip gestützt wird, das für den Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft von größter Wichtigkeit ist. Es ist das Prinzip des allgemeinen Nutzens. Es bildet die Grundsätze des Utilitarismus. Zweifellos sind damit nicht alle gesellschaftlichen Probleme gelöst, denn der eigene Nutzen und der gesellschaftliche können sich sehr wohl widersprechen. Doch an dieser Stelle kommt der klug rechnende Verstand ins Spiel. Er zeigt, dass das persönliche Wohl von dem Gemeinwohl abhängt. In einer zerstrittenen, von Verbrechen, Gewalt oder gar Bürgerkrieg gezeichneten Gesellschaft kann auch das eigene Wohl nicht gedeihen. Es ist der Verstand, der das Prinzip des Wohlwollens mit Grundsätzen der Gerechtigkeit verbindet. Sie sind es, die öffentliche Ordnung und Frieden garantieren.

Anknüpfend an Shaftesbury hat Hutcheson in Auseinandersetzung mit Hobbes und Mandeville, die einseitig das egoistische Prinzip betonten, auf den unbestechli-

chen moralischen Sinn im Menschen hingewiesen und dabei bereits utilitaristische Gesichtspunkte zur Geltung gebracht.

Ihn gedanklich fortführend hat Hume den Führungsanspruch des Gefühls gegenüber dem Verstand geltend gemacht. Der Verstand, so seine erstaunliche These, ist nur der »Sklave« des Gefühls und soll es auch sein. Er war es, der nach Maßgabe utilitaristischer Gesichtspunkte die Prinzipien von Wohlwollen und Sympathie mit Grundsätzen der Gerechtigkeit verband. Außerdem hat er, wegweisend für die spätere metaethische Diskussion, die strikte Unterscheidung von Seinssätzen und Sollenssätzen eingeführt, die gelegentlich auch als ›Humes Gesetz‹ bezeichnet wird.

Dass die Gefühle die Grundlage aller moralischen Urteile bilden, ist auch die Kernthese der Repräsentanten einer emotiven Ethik, die ihren Ansatz mit metaethischen Überlegungen verbinden. Zu ihnen gehören Ayer und Stevenson. Sie sehen die Aufgabe der Metaethik darin, sich selbst gegenüber moralischen Urteilen neutral zu verhalten und diese lediglich zu analysieren. In detaillierten Untersuchungen unserer Alltagssprache machen sie deutlich, in welcher Weise Tatsachenaussagen und Werturteile sich unterscheiden, sich aber auch gegenseitig durchdringen.

# 1 ›Moral sense‹ – Das moralische Empfinden (Hutcheson)

»Alle Menschen, die vom moralisch Guten sprechen, sind der Ansicht, daß es zu denen, die es unserer Meinung nach besitzen, Liebe hervorruft, und daß hingegen das natürliche Gute dies nicht tut. In diesen Dingen müssen die Menschen ihr eigenes Herz zu Rate ziehen. Wie anders empfinden sie gegenüber denen, die, wie sie annehmen, Ehrlichkeit, Treue, Großzügigkeit und Güte besitzen, auch wenn sie von den bewunderten Eigenschaften keine Wohltat für sich erwarten – wie anders gegenüber denen, die natürliche Güter besitzen, wie etwa Häuser, Ländereien, Gärten, Weinberge, Gesundheit, Stärke und Intelligenz? Wir werden bemerken, daß wir die Inhaber der erstgenannten notwendigerweise lieben und loben. Aber der Besitz der letzteren ruft überhaupt keine Liebe zu ihrem Besitzer hervor, sondern oft den entgegengesetzten Affekt von Neid und Haß. […]

Einige Handlungen haben für Menschen etwas unmittelbar Gutes. Oder: durch einen höheren Sinn, den ich den Moralsinn [*moral sense*] nenne, nehmen wir bei der Betrachtung solcher Handlungen anderer Vergnügen wahr und werden bestimmt, den Handelnden zu lieben (und sehr viel mehr nehmen wir ein Vergnügen wahr, wenn wir uns bewußt sind, solche Handlungen selbst begangen zu haben) ohne Blick auf weitere natürliche Vorteile aus ihnen.«

(Francis Hutcheson: *Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*. Hamburg 1986, S. 13 f. u. 16)

Hutcheson (1694–1746) wird in Drumalig in Nordirland geboren. Seine Familie stammte aus Schottland und war nach Irland ausgewandert. Er studiert in den Jahren 1711 bis 1717 in Glasgow Theologie. Nach seinem Studium kehrt er nach Irland zurück und baut für die Presbyterianer eine Privatakademie in Dublin auf. Im Jahre 1725 erscheint seine erste größere ethische Abhandlung. Ihr Titel markiert bereits seine Intention. Er lautet: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; in two treatises: In Which the Principles of the Late Earl of Shaftesbury Are Explain'd and Defended, Against the Author of the Fable of the Bees*. 1729 erhält er einen Ruf auf den Lehrstuhl für Moralphilosophie in Glasgow, wo er bis zu seinem Tode lebt. Er gilt als Begründer der schottischen Schule der Moralphilosophie. Hutcheson versteht seine Philosophie als eine Fortführung der Gedanken Shaftesburys und als Kritik des theoretischen Egoismus von Hobbes (1588–1679) und Mandeville (1670–1733). Diese Kritik durchzieht sein Buch. Immer wieder geht er direkt und indirekt vor allem auf Mandeville ein. Daher erscheint es sinnvoll, dessen Ansatz kurz zu skizzieren.

Mandeville, ein in Holland geborener Arzt, war in den neunziger Jahren nach England übergesiedelt. Sein Buch *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile* aus dem Jahre 1714 stellt eine um Kommentare und Abhandlungen erweiterte Fassung seines Gedichts *Der unzufriedene Bienenstock oder die ehrlich gewordenen Schurken* aus dem Jahre 1705 dar. Das Gedicht stellt in satirischer Form die traditionelle Tugendethik auf den Kopf. Geht diese davon aus, dass das Gemeinwohl eines Staates von der Tugend seiner Mitbürger abhängt, stellt Mandeville die paradoxe These auf, dass gerade die Laster der Menschen – wie Egoismus, Eitelkeit, rücksichtslose Gewinnmaximierung, Streben nach Luxus und sogar Betrug – die Wirtschaft

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_8, 

beflügeln, den Reichtum der Gesellschaft mehren und schließlich das Gemeinwohl fördern. Es scheint kaum ein Übel zu geben, dass nicht diesem Zweck dient. So sorgen selbst Einbrecher für die wirtschaftliche Entwicklung. Sie tragen dazu bei, dass Schmiede damit beschäftigt werden, neue Schlösser anzufertigen (vgl. Mandeville 2014, 43). Demut, Bescheidenheit, Bedürfnislosigkeit, Ehrlichkeit und all die anderen allgemein gepredigten Tugenden lähmen dagegen die wirtschaftlichen Aktivitäten und lassen das Gemeinwohl verkümmern. In seiner Fabel illustriert er diesen Gedanken am Beispiel eines Bienenstocks: »Des Bienenstockes emsige Menge / Gedieh durch seines Volks Gedränge. / Millionen widmen Kraft und Zeit / Der Andern Lust und Eitelkeit, / Millionen wieder sind berufen, / Um zu zerstören, was jene schufen. / Trotz des Exports in alle Welt / Es noch an Arbeitskräften fehlt« (ebd., 80 f.).

Doch Mandeville ist kritisch genug zu erkennen, dass zum einen Produktion und Destruktion Teil des Wirtschaftsprozesses sind und zum anderen, dass der so geschaffene Wohlstand nicht allen zu Gute kommt. Er sieht, dass der gesellschaftliche Mechanismus dazu führt, dass sich der wirtschaftliche Reichtum in den Händen einiger weniger sammelt, während die Masse der Arbeiter daran keinen Anteil hat. Er sagt: »Manch Reicher, der sich wenig mühte, / Bracht' sein Geschäft zu hoher Blüte, / Indes mit Sense und mit Schaufel / Gar mancher fleißige arme Teufel / Bei seiner Arbeit schwitzend stand, / Damit er was zu knappern fand« (ebd., 81). Mandeville sieht die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft, sieht ihr Auseinanderklaffen in Arme und Reiche und will doch an dieser Situation nichts ändern. Er sagt: »Stolz, Luxus und Betrügerei / Muß sein, damit ein Volk gedeih'. / Quält uns der Hunger oft auch gräßlich, / Zum Leben ist er unerläßlich« (ebd., 92). Der Hunger des armen Teils der Bevölkerung ist der Motor der wirtschaftlichen Entwicklung. Er muss daher erhalten bleiben.

Daher spricht er sich auch entschieden gegen die Bildung der Armen aus. Das würde nur dazu führen, dass diese Menschen einen ihrer Bildung entsprechenden Platz in der Gesellschaft verlangten und damit das wirtschaftliche Gefüge zerstörten. Ebenso wendet er sich gegen die zu seiner Zeit sich bildenden Gewerkschaften. Er konstatiert mit Abscheu, »daß ein Pack Lakaien zu solcher Unverschämtheit gelangt sind, daß sie einen Verband gegründet und Statuten geschaffen haben, durch die sie sich verpflichten, nicht für weniger als die und die Summe zu dienen« (ebd., 337). Und er fährt fort: »Sollte nicht beizeiten die Ordnung wiederhergestellt werden […] und sollten sie sich, so oft es ihnen beliebt, straflos versammeln können, so wird es in ihrer Macht liegen, aus der Komödie eine Tragödie zu machen, sobald sie dazu Lust haben« (ebd., 338).

Mandeville, der wegen seiner analytischen Schärfe von Marx geschätzt wurde, will nichts an der Situation ändern, weil sie zum einen seinem Urteil über die unveränderliche Natur des Menschen entspricht, den er für »ein außerordentlich selbstsüchtiges und widerspenstiges sowie auch schlaues Tier« (ebd., 94) hält, zum anderen aber, weil es gerade die »Laster« sind, die in paradoxer Weise »öffentliche Vorteile« erzeugen. Es ist diese Dialektik des Fortschritts der bürgerlichen Gesellschaft, die Kant, Hegel und Marx in neuer Weise thematisieren.

Hutcheson vertritt gegenüber Mandeville die genau entgegengesetzte Position. Er sagt: Mögen wir auch diejenigen beneiden, die große Güter besitzen, so bewundern wir sie doch deswegen keineswegs. Unser moralisches Empfinden und unsere Liebe

gelten dagegen denen, die »Ehrlichkeit, Treue, Großzügigkeit und Güte besitzen« (s. Zitat). Hutcheson bezeichnet dieses moralische Empfinden als *moral sense*. Es ist unabhängig von äußeren, natürlichen Gütern und hat eine eigene, unverwechselbare Qualität. Diesen Unterschied kann man auch daran erkennen, dass wir die Schädigung, die wir durch ein natürliches Ereignis erleiden, wie etwa durch einen herabstürzenden Balken oder Getreideschäden durch einen Sturm, völlig anders empfinden als wenn wir Opfer einer »Schurkerei« eines Betrugs oder einer Grausamkeit werden (vgl. Hutcheson 1986, 19). Nur in diesen letzten Fällen empfinden wir Zorn, und nur dieser ist Ausdruck einer moralischen Empfindung. Ebenso empfinden wir unterschiedlich, ob uns jemand absichtlich schädigt oder aus Versehen. Das moralische Empfinden ist unbestechlich. So werden wir auch nicht durch eine Belohnung oder durch einen anderen persönlichen Vorteil dazu verleitet werden können, eine verwerfliche Tat einem Kind gegenüber moralisch zu billigen (vgl. ebd., 24).

Bemerkenswert ist auch, dass Hutcheson zwar der Meinung ist, dass dem Menschen das moralische Empfinden von dem »Schöpfer der Natur« gegeben wurde, dass er seine Urteile aber nicht abhängig macht von der Aussicht auf eine Belohnung im Jenseits. Er macht deutlich, dass das moralische Empfinden auch in Menschen anzutreffen ist, die nicht an Gott glauben. Er sagt: »*Unser Moralsinn ist nicht auf Religion gegründet*« (ebd., 25) und weist zur Begründung darauf hin, »daß viele Menschen hohe Begriffe von Ehre Treue, Großzügigkeit und Gerechtigkeit haben, die kaum eine Idee von der Gottheit oder irgendeinen Gedanken an zukünftige Belohnungen besitzen, und jeglichen Verrat, Grausamkeit oder Ungerechtigkeit verabscheuen, ohne Hinblick auf zukünftige Strafen« (ebd., 25). Das moralische Empfinden ist, wie der Schönheitssinn, eine universale, religionsunabhängige Anlage im Menschen. Hutcheson folgt dabei der bereits von Shaftesbury vertretenen Position (vgl. Copleston V, 1994, 179).

In eklatantem Gegensatz zu Mandeville betont Hutcheson, »daß wir unbeabsichtigt unser größtes persönliches Wohl fördern, in dem wir allein auf das Wohl anderer abzielen« (Hutcheson 1986, 29). Ein entscheidender Aspekt des moralischen Empfindens ist das Wohlwollen gegenüber anderen Menschen. Doch das bedeutet nicht die Verleugnung des eigenen Selbst. Selbstliebe und Wohlwollen sind vielmehr miteinander verknüpft. Das geschieht nicht immer spannungsfrei. Beide können in einen Gegensatz treten. Hutcheson erörtert das Verhältnis an verschiedenen Beispielen. So kann die Selbstliebe überwiegen und das Wohlwollen untergeordnet bleiben und umgekehrt. In jedem Fall sind beide Seiten gegenseitig zu verrechnen. Er erklärt: »Besäße ein Mensch ein derart starkes Wohlwollen, daß es eine Tat auch ohne Rücksicht auf den Eigennutz hervorgebracht hätte, so würde das Wohlwollen in dieser Tat keineswegs verringert, auch wenn dieser Mensch neben dem Gemeinwohl den persönlichen Vorteil […] im Auge gehabt hätte. Hätte er ohne Erwartung eines Eigennutzes nicht so viel für das Gemeinwohl bewirkt, dann muß man die Auswirkung der Selbstliebe abziehen« (ebd., 36).

In welch starkem Maße das Wohlwollen von jedem eigennützigen Denken abgelöst existiert, macht Hutcheson an zwei Beispielen deutlich. Das eine betrifft die Liebe der Eltern zu ihrem Kind. Er sagt: »Eltern etwa können großes Wohlwollen für ein höchst mißratenes Kind hegen, dessen Betragen sie mit größtem Mißfallen hassen« (ebd., 37). Das ist nur möglich, wenn jedes egoistische Interesse dabei zurücktritt.

Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern lässt sich daher nicht mit dem Kapital vergleichen, das ein Händler in seine Waren investiert, um daraus Gewinn zu schöpfen. Das zweite Beispiel betrifft das Mitleid. Das Mitleid ist eine schmerzvolle Empfindung. Richtete sich unser ganzes Streben darauf, Vergnügen zu erlangen, dann täten wir alles, um diesen Schmerz los zu werden. »Aber finden wir nicht bei uns selbst, daß unser Streben nicht auf die Befreiung von unserem eigenen Schmerz ausgerichtet ist? Wäre dies unser einziges Ziel, so würden wir fortlaufen, unsere Augen schließen, oder unsere Gedanken von dem leidenden Objekt abwenden; dies wäre der einfachste Weg, um unseren Schmerz zu beseitigen« (ebd., 43). Das aber tun wir ebenso wenig, wie wir unser Wohlwollen nur auf unsere Lebenszeit begrenzen. So bedenken wir auch über unseren Tod hinaus unsere Angehörigen mit einem Testament. Auch das täten wir nicht, wenn es uns nur um das Vergnügen in unserem Leben ginge.

Hutcheson folgert: »Aus all dem wird ersichtlich, daß die menschliche Natur ein elementares uneigennütziges Streben nach dem Glück anderer besitzt« (ebd., 46). Es ist die Natur, aus der die »Tugend« entspringt, d. h. sie entsteht auch »aus Instinkten oder Leidenschaften«. Er wendet sich gegen jene, die behaupten, die Tugend entstünde nur aus der »Vernunft« (ebd., 81). Er beruft sich bei seiner These auf Platon, Aristoteles und Cicero, die »von einem ›natürlichen Instinkt oder einer natürlichen Disposition jedes Wesens für seine Selbsterhaltung und seine höchste Vervollkommnung als Quell der Tugend‹ sprechen« (ebd., 82 Anm.). Die Vernunft steht seiner Meinung nach nicht im Gegensatz zu dem natürlichen Instinkt, sondern dient ihm. Das ist auch deswegen möglich, weil das in der menschlichen Natur verankerte Wohlwollen selbst vernünftig ist.

Das Kriterium zur moralischen Beurteilung einer Handlung ist das Motiv. Dabei spielt die Frage, ob diese Handlung erfolgreich war, keine Rolle. Selbst »außergewöhnlich nützliche Taten« sind »bar jeder moralischen Schönheit«, wenn sie nicht »aus gütigen Absichten« geschahen. »Doch ein erfolgloser Versuch zum Gutes-Tun oder zur Förderung des Allgemeinwohls wird als ebenso liebenswert wie der erfolgreichste erscheinen, wenn er einem ebenso starken Wohlwollen entsprang« (ebd., 61). Und was die Folgen angeht, so können dem Handelnden ohnehin nur die voraussehbaren moralisch zugerechnet werden.

Allerdings klammert Hutcheson den tatsächlichen Erfolg einer Handlung bei seinen Überlegungen nicht völlig aus. Bei der Frage des gesellschaftlichen Nutzens spielt der messbare Erfolg sogar eine entscheidende Rolle. Wer sich fragt, wie man »das Allgemeinwohl am wirksamsten fördern würde«, braucht dafür nicht nur allgemeine Kriterien, sondern auch genaue Berechnungsmethoden. Allgemein gilt: »Was im Ganzen mehr Gutes als Schlechtes hervorbringt, wird als gut, was nicht, als schlecht erachtet« (ebd., 63).

Dabei spielt das Zusammenwirken von Selbstliebe und Gesamtwohl eine entscheidende Rolle. Nicht immer stehen Allgemeinwohl und Selbstliebe in einem Gegensatz. Die Selbstliebe kann dem Allgemeinwohl sogar dienen. Hutcheson erläutert: »Unsere Vernunft kann tatsächlich gewisse Grenzen entdecken, innerhalb derer wir nicht nur aus Selbstliebe und in Übereinstimmung mit dem Wohl des Ganzen handeln können, sondern wo es vollkommen notwendig für das Wohl des Ganzen ist, daß jeder Mensch in diesen Grenzen derart zu seinem Wohl handelt. Der Mangel solcher Selbstliebe wäre allgemein schädlich« (ebd., 67).

Bei der Berechnung des Gesamtwohls entwickelt Hutcheson den klassisch gewordenen Grundsatz des Utilitarismus. Er besagt: Diejenige »Handlung ist die beste, die das größte Glück der größten Anzahl zeitigt, die schlechteste ist die, welche in gleicher Weise Unglück verursacht« (ebd., 71). Anders ausgedrückt: Diejenige Handlung ist gut, »welche die universellste unbegrenzte Auswirkung auf das größte und ausgedehnteste Glück aller vernünftigen Wesen« hat (ebd., 73). Er argumentiert utilitaristisch, wenn er eine mathematische Formelsprache einführt, um das Gemeinwohl zu berechnen. Er erläutert seine beiden Grundformeln so: »1. Die moralische Bedeutung irgendeines Handelnden oder die Menge von Gemeinwohl, die er hervorbringt, ist das Produkt aus seinem Wohlwollen (W) und seinen Fähigkeiten (F), oder (wir ersetzen die Worte durch ihre Anfangsbuchstaben; A steht für Ausmaß des Guten, a für Ausmaß des Schlechten): A = W x F. / 2. In gleicher Weise ist das Ausmaß des persönlichen Wohls oder Interesses (I), das jemand für sich selbst hervorbringt, ein Produkt aus seiner Selbstliebe (S) und seinen Fähigkeiten (F), oder […]: I = S x F« (ebd., 75). Diese Formel kann durch Einbeziehung der unterschiedlichen Faktoren, die bei einer Handlung zu berücksichtigen sind, d. h. durch die Addition oder Subtraktion der Faktoren, die das Gemeinwohl erhöhen oder senken, zu einer Erweiterung dieser Grundformel führen. Ziel ist eine möglichst genau quantifizierte Bestimmung des Gemeinwohls.

Neben der Einführung dieser quantitativen Methode ist Hutcheson darum bemüht, die Verankerung des Moralsinns in der menschlichen Natur dadurch zu beweisen, dass er auf ihr universelles Vorkommen hinweist. Um erfolgreich bestreiten zu können, dass der Moralsinn universal ist, müssten wir »ein Land finden, wo man kaltblütigen Mord, Folter und alle sonstigen Übel ohne Rücksicht auf den Nutzen wenn schon nicht billigt, so doch indifferent ansieht […]. Wir müßten Menschen finden, für die die Betrüger, die Undankbaren und Grausamen zur gleichen Kategorie wie die Freigebigen, Freundlichen, Treuen und Menschlichen gehören« (ebd., 87). Doch diese Länder gibt es nicht.

Allerdings ist auch zu berücksichtigen, dass es zu anderen Zeiten und in anderen Ländern andere Sitten gab und gibt. So weist Hutcheson darauf hin, dass man in Sparta den Reichtum verachtete und sich deshalb wenig um die Sicherheit seines Eigentums kümmerte. Stattdessen legte man Wert auf eine abgehärtete und listige Jugend. Deshalb war »ein geschickt ausgeführter Diebstahl […] so wenig verhaßt, daß ein Gesetz abgefaßt wurde, um seine Straffreiheit zu gewähren« (ebd., 88). Und auch wenn Reisende »über seltsame Grausamkeiten gegen Alte oder Kinder« berichten, so muss man nicht annehmen, dies geschehe in der Folge von »leidenschaftlichen Zornesausbrüchen«, sondern aus dem Motiv heraus, sie »vor Schändigung durch Feinde zu schützen, die Schwächen des Alters zu vermeiden (was vielleicht als ein größeres Übel als der Tod erscheint) oder um die kräftigen und nützlichen Bürger von der Aufgabe ihres Unterhaltes oder den Mühen ihrer Versorgung zu befreien« (ebd., 89). Diese Berichte – so Hutcheson – sind kein Argument gegen die Universalität des Wohlwollens. Er begründet das wie folgt: »Wenn die Tötung der Alten mit allen ihren Konsequenzen tatsächlich zum Gemeinwohl beiträgt und das Elend der Alten vermindert, ist sie zweifellos zu rechtfertigen. Ja, vielleicht wählen die Alten sie in der Hoffnung auf eine zukünftige Existenz« (ebd., 90 f.).

Doch von einem weit interpretierten Begriff des Wohlwollens zu einem rein utilitaristischen Prinzip ist es für Hutcheson nur ein kleiner Schritt. Das erste Beispiel liefert wieder die Antike. So war offensichtlich dieses Prinzip der Grund dafür, »daß Lycurg und Solon ebenso barbarische Gesetze zur Tötung der Mißgebildeten und Schwachen einführten, um die Last einer Menge nutzloser Bürger zu vermeiden« (ebd., 89). Das zweite Beispiel radikalisiert diesen Gedanken. Hutcheson sagt: »Wenn sich eine mißgebildete oder schwache Rasse für die Menschheit niemals durch Geschicklichkeit oder Kunst nützlich machen könnte, sondern sich zu einer völlig untragbaren Last entwickelte und damit einen ganzen Staat ins Verderben stürzte, dann ist es gerecht, sie zu töten. Alle halten dies im Falle eines überladenen Bootes im Sturm für gerecht« (ebd., 91).

Zum Schluss erörtert Hutcheson rechtsphilosophische Konsequenzen seines Konzepts. Er weist zunächst auf den Vorzug des natürlichen Moralsinns vor der Vernunft hin. Er sagt: »Die mächtige Vernunft, auf die wir gegenüber anderen Lebewesen so stolz sind, verfährt nichtsdestoweniger zu langsam, zu unsicher und zu zögernd, um uns in allen Schwierigkeiten ohne die äußeren Sinne bei unserer Selbsterhaltung und ohne den Moralsinn bei unserer Orientierung auf das Wohl des Ganzen zu dienen« (ebd., 135). Beeinträchtigt wird der Moralsinn durch eine fehlgeleitete Vernunft, durch »starke Selbstsucht« und »falsche Selbstliebe«, schließlich durch schlechte Erziehung.

Da der Moralsinn von Gott den Menschen eingepflanzt wurde, könnte man vermuten, dass Hutcheson auch die rechtlichen Bestimmungen aus den Geboten Gottes ableitet. Doch das tut er nicht. Wenn sich ein Gebot nur darauf berufen könnte, dass Gott es so will, nicht aber, dass das, was Gott will, gut ist, liefe die Begründung des Rechts auf die Tautologie hinaus »›Gott will, was er will‹. / Also müssen wir annehmen, daß Handlungen etwas an sich haben, das wir als absolut gut ansehen. Dies ist das Wohlwollen oder die Ausrichtung auf das allgemeine, natürliche Glück vernünftiger Wesen« (ebd., 138).

Hutcheson unterscheidet vollkommene und unvollkommene Rechte. »Beispiele vollkommener Rechte sind: das Recht auf unser Leben; auf die Früchte unserer Arbeit; zu verlangen, daß Personen, die nach gewissenhafter Einschätzung dazu in der Lage sind, eingegangene Verträge halten; das Recht, unsere Handlungen auf das allgemeine oder das harmlose private Wohl auszurichten […] und viele andere von ähnlicher Natur […]. / Unvollkommene Rechte sind solche, deren allgemeine Verletzung die Menschen nicht notwendigerweise ins Unglück stürzen würde. Diese Rechte bezwecken die Verbesserung und Mehrung des positiven Wohls einer Gesellschaft, sind aber zur Abwendung allgemeiner Not nicht absolut notwendig« (ebd., 141).

Diese beiden Arten von Rechten unterscheiden sich in ihrem Grad an Verbindlichkeit. Während die vollkommenen notwendig sind, um den Rechtsstaat zu garantieren, und daher erzwungen werden können, verbietet sich bei den unvollkommenen eine »gewaltsame Wahrung«. Ihre Verletzung ruft bei den betroffenen lediglich Enttäuschung hervor. »Beispiele unvollkommener Rechte sind: das Recht der Armen auf die Mildtätigkeit der Reichen; das aller Menschen auf Dienste, die dem Ausführenden keine Mühe oder keinen Aufwand abverlangen; das Recht des Wohltäters auf Dankbarkeit und dergleichen mehr« (ebd., 141 f.). Neben diesen bei-

den gibt es als dritte Kategorie die äußerlichen Rechte. Zu ihnen gehört das Recht des Gläubigers auch gegen einen verarmten Schuldner sein Geld einzutreiben, das Recht auf Einhaltung eines Vertrags, auch wenn sie für beide Seiten nicht sinnvoll ist, das Recht eines reichen Erben, Schulden zu verweigern, die zur Zeit seiner Minderjährigkeit entstanden sind, u. a. m.

Schließlich sind die unveräußerlichen von den veräußerlichen Rechten zu unterscheiden. Zu den unveräußerlichen gehören »unser Recht auf eigenes Urteil« und das Recht auf Religionsfreiheit. Zu den veräußerlichen Rechten gehören die, aufgrund deren wir unser Recht auf einen anderen übertragen können, z. B. Eigentumsrechte. Die unveräußerlichen Rechte des Einzelnen bilden eine absolute Schranke für jede Regierung. »Folglich kann es keine Regierung geben, die so absolut ist, daß sie auch nur ein äußerliches Recht hätte, alles mögliche zu tun oder zu befehlen« (ebd., 152). Dort, wo sie in unveräußerliche Rechte eingreift, entsteht ein »Recht zum Widerstand« (ebd.).

Die Wirkungsgeschichte von Hutcheson ist breit gestreut. Sie ist geprägt durch seinen Einfluss auf die Philosophie des *moral sense* im engeren Sinn, so z. B. bei Hume. Doch bildete sein Ansatz auch die Grundlage für Kants frühe ethische Überlegungen. Die zweite Linie besteht in seinen Überlegungen zum Utilitarismus (s. Kap. V). Hier wären vor allem Bentham und Mill zu nennen. Seine radikal utilitaristischen Aussagen über die Tötung missgebildeter Menschen wurden von Peter Singer aufgegriffen. Schließlich verbinden Ayer und Stevenson in ihren Überlegungen das emotive Konzept der Moralbegründung mit metaethischen Reflexionen.

## 2 Verstand und Gefühl (Hume)

»In jüngster Zeit ist eine Kontroverse in Gang gekommen, die viel eher eine Untersuchung verdient. Sie gilt der allgemeinen Grundlegung der Moral: ob diese aus dem *Verstand* oder aus dem *Gefühl* herzuleiten sei; ob wir zu ihrer Erkenntnis durch eine Kette von Argumentationen und durch Induktion gelangen oder durch ein unmittelbares Gefühl und einen feineren inneren Sinn […].

Aber auch wenn der Verstand, falls er vollkommen ausgebildet und entwickelt ist, dafür ausreicht, um uns über die schädliche oder nützliche Tendenz von Eigenschaften oder Handlungen aufzuklären, genügt er dennoch nicht, um irgendeine moralische Ablehnung oder Zustimmung hervorzurufen. Nützlichkeit ist nichts anderes als eine Tendenz auf einen bestimmten Zweck hin; und wäre uns der Zweck gänzlich gleichgültig, so würden wir dieselbe Gleichgültigkeit auch gegenüber den Mitteln empfinden. Es ist erforderlich, daß sich hier ein *Gefühl* einstellt, damit den nützlichen gegenüber den schädlichen Tendenzen der Vorzug gegeben wird. Dieses Gefühl kann kein anderes sein als eine Sympathie mit dem Glück der Menschheit und eine Empörung über ihr Elend, da dies die verschiedenen Ziele sind, auf deren Förderung Tugend und Laster hinarbeiten. Hier gibt uns also der *Verstand* Aufschluß über die verschiedenen Tendenzen der Handlungen, und die *Menschlichkeit* macht eine Unterscheidung zugunsten derjenigen, die nützlich und wohltätig sind.«

(David Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart 1984, S. 88 u. 216 f.)

David Hume wird 1711 in Edinburgh geboren. Seit 1723 studiert er an der dortigen Universität Rechtswissenschaft, antike Philosophie und Literatur, bricht aber das Studium 1729 ab. In den folgenden Jahren leidet er unter einer schweren Depression. 1734 tritt er eine Reise nach Frankreich an und hält sich zeitweise in Paris, Reims und La Flèche auf. 1739/40 erscheint sein philosophisches Hauptwerk mit dem programmatischen Titel *A Treatise Of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects.* Seine Bewerbung auf einen Lehrstuhl für Ethik an der Universität Edinburgh bleibt wegen des Widerstands der Kirche, die ihm Atheismus vorwirft, erfolglos. Im Jahr 1748 veröffentlicht er seine Abhandlung *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* und 1751 sein Buch *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Auch seine Bewerbung um einen Lehrstuhl für Logik an der Universität Glasgow im Jahre 1752 scheitert. In den Jahren 1752 bis 1757 ist er Bibliothekar an der Juristischen Fakultät in Edinburgh und beginnt dort mit der Arbeit an seiner mehrbändigen *Geschichte Englands*. 1763 reist er erneut nach Frankreich und stößt mit seiner Philosophie bei den französischen Aufklärern auf großes Interesse. Nach seiner Rückkehr nach England ist er 1767 bis 1768 Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt in London. 1776 stirbt er in Edinburgh. Posthum erscheinen (1777) seine *Autobiographie*, seine Essays *Über den Selbstmord* und *Über die Unsterblichkeit der Seele,* sowie (1779) die *Dialoge über natürliche Religion* (vgl. Streminger 1992).

Humes philosophische Fragestellung ist bestimmt durch sein Interesse an einer empirischen Bestimmung der menschlichen Natur. Er wendet sich damit gegen alle rationalistischen Versuche, den Menschen, seine Seele, gar ihre Unsterblichkeit,

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_9, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

spekulativ durch Vernunftbegriffe erklären und beweisen zu wollen. Sein methodisches Vorbild wird für ihn Newton und die von ihm verwendeten Prinzipien der Erfahrung und der Mathematik. Hume bemerkt: »In der Naturphilosophie ist man nun von der Leidenschaft für Hypothesen und Systeme geheilt und will nur noch auf Argumente hören, die aus der Erfahrung gewonnen sind. Es ist hoch an der Zeit, daß bei allen moralischen Untersuchungen eine ähnliche Reform angestrebt wird und man jedes ethische System verwirft, das nicht auf Tatsachen und Beobachtungen gegründet ist« (Hume 1984, 93).

Hume möchte bei seiner Anthropologie, die die Moralphilosophie mit umfasst, die Erfahrung zur Grundlage machen. Doch aufgrund seiner Beschäftigung mit der antiken Skepsis weiß er, dass die Sinne täuschen können und dass auch das Erfahrungswissen nicht irrtumsfrei ist. Daher entwickelt er einen skeptischen Empirismus. In ihm lösen sich die selbstverständlichen Annahmen unserer theoretischen und praktischen Welterfahrung auf. Im Bereich der theoretischen Philosophie sind es die Kategorien der Kausalität und der Substanz. Für die Kategorie der Kausalität lässt sich das am Beispiel eines Billardspiels erläutern. Hume erläutert: »Die Bewegung eines Körpers wird, wenn er auf einen anderen stößt, als die Ursache der Bewegung dieses anderen betrachtet« (Hume 1989, 103). Tatsächlich aber sehen wir nicht dieses Verhältnis, denn selbst bei der »angespanntesten Aufmerksamkeit […] finden wir weiter nichts, als daß der eine Körper sich dem anderen nähert und daß seine Bewegung der des anderen vorausgeht« (ebd., 103 f.). Aus der Regelmäßigkeit dieser Beobachtung schließen wir in unbegründeter Weise auf Kausalität.

Ähnlich verhält es sich mit der Kategorie der Substanz. Wir haben Vorstellungen von Gegenständen, die wir als eine Einheit von Substanz und Akzidenz ansehen. Die Frage ist aber, »ob die Vorstellung der *Substanz* aus den Eindrücken der Sinneswahrnehmung oder den Eindrücken der Selbstwahrnehmung abgeleitet sei?« (ebd., 27). Nun nehmen wir mit unseren Sinnen aber lediglich »Farbe«, »Ton« oder »Geschmack« wahr. Niemand aber nimmt an, die »Substanz sei eine Farbe, ein Ton oder ein Geschmack. Die Vorstellung der Substanz muß daher, wenn sie wirklich vorhanden ist, aus einem Eindruck der Selbstwahrnehmung entstanden sein« (ebd., 28). Hume folgert aus dieser Überlegung: »Die Vorstellung einer Substanz […] ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind« (ebd.). Der Grund für den Gedanken der Existenz einer Substanz jenseits unserer Einbildungskraft beruht darauf, dass wir unsere Vorstellung der Substanz auf ein »unbekanntes *Etwas*« beziehen, an dem die wahrgenommenen Eigenschaften »wie man meint, ›haften‹« (ebd.).

Im Bereich der Anthropologie und der Ethik sind der Begriff »Ich« und das Verhältnis von »Freiheit und Notwendigkeit« Themen seiner skeptischen Betrachtung. Hume kritisiert die »Philosophen«, – unter ihnen mit Sicherheit Descartes – »die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser *Ich* nennen, jeden Augenblick aufs unmittelbarste bewußt; wir fühlten seine Existenz und seine Dauer; wir seien sowohl seiner vollkommenen Identität als seiner Einfachheit […] gewiß« (ebd., 325). Doch dieser Schein trügt; denn wenn wir einen streng empirischen Standpunkt einnehmen, stellen wir fest, dass die Vorstellung eines Ichs widersprüchlich ist, da unser Ich niemals Gegenstand unserer Erfahrung ist. Hume erläutert diesen Gedanken wie folgt:

»Jede wirkliche Vorstellung muß durch einen Eindruck veranlaßt sein. Unser Ich oder die Persönlichkeit aber ist kein Eindruck. Es soll ja vielmehr das sein, worauf unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen sich beziehen. Wenn ein Eindruck die Vorstellung des Ich veranlaßte, so müßte dieser Eindruck unser ganzes Leben lang unverändert derselbe bleiben; denn das Ich soll ja in solcher Weise existieren. Es gibt aber keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck. Lust und Unlust, Freude und Kümmernis, Affekte und Sinneswahrnehmungen folgen einander; sie existieren nicht alle zu gleicher Zeit« (ebd., 326). Daher gibt es für ihn kein Ich, und die Menschen sind nichts »als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind« (ebd., 327). Da Hume das Ich unter den Eindrücken sucht, d. h. auf der Ebene der Objekte, erkennt er nicht die von ihm bereits erwähnte Möglichkeit, das Ich auf einer anderen Ebene zu sehen, d. h. als Subjekt, auf das sich unsere »verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen« beziehen.

In welche Schwierigkeiten der skeptische Empirismus führt, wird besonders deutlich am Beispiel des Themas »Freiheit und Notwendigkeit«. Hatte Hume im ersten Buch seines *Traktats* Kausalität und Notwendigkeit in Frage gestellt, so rehabilitiert er beide bei der Analyse menschlicher Handlungen, die er selbst als Teil der Bewegungen der Natur begreift. Er sagt: Wenn wir die menschlichen Handlungen betrachten, vermögen wir doch bei allen Unterschieden der Lebensbedingungen immer »dieselbe Gleichförmigkeit und regelmäßige Wirksamkeit natürlicher Prinzipien zu erkennen. Gleiche Ursachen erzeugen überall gleiche Wirkungen, genau so wie bei der wechselseitigen Wirkung der Elemente und Naturkräfte« (Hume 1978, 138). Dieses Prinzip wenden wir auch auf menschliche Handlungen an. Wir lassen uns auch nicht durch den Hinweis auf die Unberechenbarkeit und Unbeständigkeit menschlicher Wünsche irritieren. Es ist unsere »Einbildungskraft«, die aus widersprechenden Beobachtungen nur auf einen unterschiedlichen Gewissheitsgrad schließen lässt. Deshalb »geben wir die Vorstellung der Kausalität und Notwendigkeit nicht auf, sondern nehmen an, daß der vorhandene Widerspruch aus der Wirksamkeit einander entgegenwirkender oder verborgener Ursachen entspringe« (ebd., 141); denn keine Verbindung ist »beständiger und sicherer als die Verbindung gewisser Handlungen mit gewissen Motiven und Charakteren« (ebd.). Würden wir diese leugnen, dann müssten wir »Verrückte« als frei bezeichnen, da sie noch am ehesten die Gleichförmigkeit in ihren Handlungen vermissen lassen. Deren Ausbrüche aus der Kontinuität des Charakters sind aber kein Zeichen von Freiheit, sondern gehorchen dem Prinzip des Zufalls. Humes Plädoyer gegen die Freiheit und für die Notwendigkeit gipfelt in der Aussage: »Nur wenn das Prinzip der Notwendigkeit Geltung hat, gewinnt ein Mensch durch seine Handlungen Wert oder Unwert, mag dies auch der allgemeinen Meinung noch so sehr zuwiderlaufen« (ebd., 149).

Hume scheint die Aporien eines skeptischen Empirismus erkannt zu haben, wenn er am Schluss des ersten Buches seines *Traktats* von dem »Schiffbruch« berichtet, den er mit seiner Philosophie erlitten habe (vgl. Weischedel 1980, 204–212). Und bei dem Gedanken, mit einem leck geschlagenen Schiff dennoch die Erde zu umschiffen, fragt er sich, ob es nicht besser sei, »lieber auf dem öden Felsen, auf dem ich mich augenblicklich befinde, umzukommen, als mich auf jenen grenzenlosen Ozean zu wagen, der sich in die Unendlichkeit erstreckt« (Hume 1989, 341). Tatsächlich aber

resigniert Hume nicht. Doch er verlässt – im Bilde gesprochen – das sinkende Schiff des skeptischen Empirismus und setzt seine Fahrt auf einem anderen fort, das man als einen pragmatischen Empirismus bezeichnen könnte. Dieser lässt sich dadurch charakterisieren, dass an die Stelle einer radikalen Skepsis ein Erfahrungsbegriff tritt, der die menschliche Natur nicht physikalisch deutet, sondern im Horizont der Geschichte und der Praxis.

Bei dem pragmatischen Erfahrungsbegriff, den Hume in seiner Ethik zur Geltung bringt, spielt eine Neubestimmung des Verhältnisses von Verstand und Gefühl eine entscheidende Rolle. Er legt den entscheidenden Akzent seiner Überlegungen darauf, dass in Fragen der Moral dem Gefühl die entscheidende Rolle zukommt und nicht dem Verstand (s. Zitat). Der Grund hierfür liegt darin, dass dem Verstand die Aufgabe zufällt, Urteile über Wahrheit und Falschheit zu treffen, nicht aber zu einer bestimmten Handlung zu motivieren. Diese Funktion erfüllt ausschließlich das Gefühl. Es ist das Gefühl, das »über die ruhigen und gleichgültigen Urteile unseres Verstandes hinausgeht. Dies wird denn auch durch die allgemeine Erfahrung bestätigt. Denn diese lehrt uns, daß Menschen oft durch ihr Pflichtgefühl beherrscht, daß sie von Handlungen zurückgehalten werden, weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt« (Hume 1978, 197).

Verstand und Gefühl repräsentieren zwei unterschiedliche Zugangsarten zur Wirklichkeit. Während der Verstand in einer neutralen Distanz zu ihr bleibt und Sachverhalte lediglich analysiert und beschreibt, entsteht durch das Gefühl ein Verhältnis der Zustimmung und der Ablehnung, ein praktisches Engagement. Hume macht dies am Beispiel eines Mordes deutlich. Während es die Aufgabe des Verstandes ist, die genauen Tatumstände zu ermitteln, erhält die Tat selbst erst durch das Gefühl eine sittliche ›Färbung‹, die sie zu einem Verbrechen macht. Das Lasterhafte des Verbrechens kann durch die verstandesmäßige Aufklärung des Falles nicht an der Tat selbst abgelesen werden (vgl. ebd., 210 f.). Urteile des Verstandes und des moralischen Gefühls gehören unterschiedlichen Kategorien an, deren Verwechslung jedoch immer wieder vorkommt. Sie durchzieht alle ›Moralsysteme‹. Erkannt wird sie an einem Wechsel der Sprechweise. Hume sagt: »Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ›*ist*‹ und ›*ist nicht*‹ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ›*sollte*‹ oder ›*sollte nicht*‹ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit« (ebd., 211). Hume ist davon überzeugt, dass es nicht möglich ist, aus Seinssätzen Sollenssätze abzuleiten. Diese These wurde später als ›Humes Gesetz‹ bezeichnet (vgl. Lüthe 1991, 66).

Bemerkenswert ist aber, dass Hume selbst an einer Stelle seines *Traktats* einen Übergang von einem Seinssatz in einen Sollenssatz vornimmt, ohne ihn zu thematisieren. Er sagt: »Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen« (Hume 1978, 153). Wollte man ihm nicht die Missachtung seines eigenen Prinzips vorwerfen, so ließe sich dieser Übergang allenfalls so charakterisieren: Als empirischer Philosoph trifft er Feststellungen über das Verhältnis von Vernunft und Affekt im Menschen; aber als Moralphilosoph ergreift er Partei. Allerdings bleibt eine gewisse Unstimmigkeit, denn bei Humes Moralphilosophie handelt

es sich nicht um eine Sollensethik, sondern um eine an utilitaristischen Prinzipien orientierte Gefühls- und Glücksethik.

Hume sieht sich mit seiner Ethik in Übereinstimmung mit der antiken Philosophie, wenn er sagt: »Obwohl die alten Philosophen oft betonen, daß Tugend nichts anderes als das Vernunftgemäße sei, scheinen sie im allgemeinen dennoch der Ansicht zu sein, daß die Moral ihren Ursprung aus dem Geschmack und dem Gefühl herleite« (Hume 1984, 88). Auch wenn diese Interpretation als etwas eigenwillig erscheint, ist es richtig, dass in der antiken Ethik die Suche nach dem Glück zur menschlichen Natur gehört. Hume möchte allerdings im Unterschied zur Antike der Vernunft keine aktive Rolle mehr einräumen. Den aktiven Part übernimmt das Gefühl. Die Vernunft, bzw. der Verstand, ist passiv. Er ist ohnmächtig, zu Handlungen zu motivieren. Seine Funktion ist es, das, was vom Gefühl angestrebt oder abgelehnt wird, begrifflich zu fassen.

Er unterscheidet die Funktionsweise der beiden Vermögen des Menschen wie folgt: »Das, was ehrenhaft, was gerecht, was anständig, was edel, was großzügig ist, bemächtigt sich des Herzens und treibt uns an, es anzunehmen und daran festzuhalten. Was jedoch verständlich, was evident, was wahrscheinlich, was wahr ist, bewirkt nur die kühle Zustimmung des Verstandes« (ebd., 90). Ganz möchte allerdings Hume nicht auf die Leistungen des Verstandes verzichten; denn als die Gegenstände des Gefühls sondierend, kommt ihm eine wichtige Funktion zu. Seine dienende Aufgabe ist es, von diesen Gegenständen »eine korrekte Beschreibung« zu geben, »feine Unterscheidungen« zu treffen, »richtige Schlüsse« zu ziehen, »Überlegungen« und »entfernte Vergleiche« anzustellen. Daher kommt er zu dem Schluss, »daß *Verstand* und *Gefühl* bei nahezu allen moralischen Entscheidungen und Schlüssen zusammenwirken« (ebd., 91).

Im Anschluss an Shaftesbury und Hutcheson stellt Hume das Wohlwollen (*benevolence*) an den Anfang und ins Zentrum seiner ethischen Überlegungen. Er charakterisiert es wie folgt: »Die Attribute *gesellig, gutmütig, menschlich, barmherzig, dankbar, freundlich, großzügig, wohltätig* […] drücken allgemein das höchste Verdienst aus, das die *menschliche Natur* zu erreichen imstande ist« (ebd., 94). Stehen diese Eigenschaften im Dienste der Menschheit, so erheben sie ihren Träger »sogar über die *menschliche Natur*« und rücken ihn »gewissermaßen in die Nähe des Göttlichen« (ebd.).

Ein Aspekt verdient bei der Betrachtung des Wohlwollens eine besondere Aufmerksamkeit. Es ist der Nutzen, den die Gesellschaft durch die Aktivität eines wohlwollenden Menschen gewinnt. Bedeutungsvoll ist »nämlich das Glück und die Befriedigung, die der Gesellschaft aus dem Umgang mit ihm und aus seinen guten Diensten erwachsen« (ebd., 96). Dieser Nutzen ist umso größer, je mehr der wohlwollende Mensch seinen privaten Bereich verlässt und seine Humanität zu einer »sozialen Tugend« wird. Das Prinzip des Nutzens ist eine universale Kategorie, die über den menschlichen Bereich hinausreicht. Hume bemerkt: »Wenn wir sogar ein Tier oder eine Pflanze als *nützlich* und *wohlwollend* empfehlen, dann erteilen wir ihnen, ihrer Natur entsprechend, Lob und Anerkennung. Andererseits bereitet uns der Gedanke an den schädlichen Einfluß eines dieser niedrigen Wesen immer ein Gefühl der Abneigung« (ebd., 97). Moralisches Gefühl und messbarer Nutzen bilden eine Einheit, deren jeweilige Anteile bei der Einschätzung einer Person schwer

zu bestimmen sind. Unstrittig ist, dass für die Achtung einer Person »wenigstens ein Teil seines Ansehens auf die Tendenz zurückzuführen ist, daß das Wohlwollen die Interessen der Menschheit fördert und das Glück der Gesellschaft vermehrt« (ebd., 100).

Hat das Wohlwollen sowohl eine private wie eine gesellschaftliche Dimension, so ist die »soziale Tugend« der Gerechtigkeit vollends im Bereich der Gesellschaft angesiedelt. Darüber hinaus wird der Utilitarismus zum vorherrschenden Prinzip. Hume argumentiert so: Die Tatsache, dass die Gerechtigkeit »nützlich für die Gesellschaft« ist, ist evident. Begründen möchte er daher nur noch, dass »der öffentliche Nutzen der *alleinige* Ursprung von Gerechtigkeit ist« (ebd., 101).

Hume bestimmt die Bedeutung der Gerechtigkeit für die Gesellschaft, indem er sie in einem Gedankenexperiment zwischen zwei Extremen ansiedelt, in denen sie jede gesellschaftliche Bedeutung verliert. Der eine Fall ist eine Situation des absoluten Überflusses. Hätte die Natur die Menschen mit »allen *äußerlichen* Annehmlichkeiten ausgestattet«, so dass sie ohne Sorgen und Zukunftsängste in den Tag hinein leben könnten und jede »soziale Tugend blühen und sich verzehnfachen würde«, würde man »von der vorsichtigen, argwöhnischen Tugend der Gerechtigkeit« nicht einmal träumen. Die Sicherheit des Eigentums, zentraler Bestandteil einer gerechten Gesellschaft, verlöre an Bedeutung. »Warum einen Gegenstand *mein* nennen, wenn ich, sobald ein anderer sich ihn aneignet, nur meine Hand auszustrecken brauche, um mir etwas zu verschaffen, das gleich wertvoll ist? Gerechtigkeit wäre in diesem Fall, weil völlig nutzlos, ein leeres Zeremoniell« (ebd., 102). Güter, die, obwohl lebensnotwendig, im Überfluss vorhanden sind, wie Wasser und Luft, sind bereits jetzt dem Prinzip einer gerechten Verteilung entzogen. Dasselbe gilt dort, wo Land im Überfluss vorhanden ist. Erst, wenn Güter knapp werden, entsteht der Gedanke einer Rechtsordnung. Überflüssig wäre die Gerechtigkeit auch dort, wo das Verhältnis der Menschen durch ein »umfassendes Wohlwollen« bestimmt wäre. »Wozu Grenzsteine zwischen mein Feld und das meines Nachbarn setzen, wenn mein Herz zwischen unseren Interessen keinen Unterschied macht […]?« (ebd., 103).

Der andere Fall, bei dem Gerechtigkeit aufgehoben wird, ist der extreme Mangel. Angenommen, es gäbe in einer Gesellschaft eine extreme Notlage, so ist anzunehmen, dass »die strengen Gesetze der Gerechtigkeit aufgegeben werden und den stärkeren Motiven der Notwendigkeit und Selbsterhaltung weichen« (ebd., 104). Bei einem Schiffbruch sucht jeder sein Leben zu retten, ohne »Eigentumsgrenzen« zu beachten, ebenso bei extremem Hunger. Mehr noch: »Selbst in weniger dringenden Notfällen öffnet der Staat Kornspeicher ohne das Einverständnis der Besitzer« (ebd., 105). In diesem Fall gibt es eine Art höherer Gerechtigkeit (vgl. ebd.).

Ist der gesellschaftliche Nutzen der Ursprung der Gerechtigkeit, so haben Gesellschaften doch sehr unterschiedliche Vorstellungen von ihr. Dieser Gedanke führt zu einer prinzipiellen Frage nach dem Ursprung des Gerechtigkeitssinns: Stammt er aus dem »Nachdenken«, oder entspringt er »einem einfachen, ursprünglichen Instinkt, den die Natur zu ebenso heilsamen Zwecken dem Menschen eingepflanzt hat«? (ebd., 122). Humes Antwort ist eindeutig. Gerechtigkeit beruht nicht auf einem Instinkt; denn der Instinkt spielt im Gegensatz zu den Tieren bei Menschen keine entscheidende Rolle. Der Ursprung der Gerechtigkeit liegt vielmehr in der Nütz-

lichkeit, da sie »im allgemeinen den stärksten Einfluß hat und auf unsere Gefühle eine uneingeschränkte Macht ausübt. Die Nützlichkeit muß daher die Quelle eines erheblichen Teils des Wertes sein, welche der Menschlichkeit, dem Wohlwollen, der Freundschaft, dem Gemeinschaftssinn und anderen sozialen Tugenden derselben Art zugeschrieben wird; ebenso wie sie die *einzige* Quelle der moralischen Billigung ist, welche der Treue, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Integrität und den anderen schätzenswerten und nützlichen Eigenschaften und Prinzipien gezollt wird« (ebd., 125). Hume ist sich bei der Einschätzung des Prinzips der Nützlichkeit so sicher, dass er es »Newtons Hauptregel« gleichstellt (vgl. ebd.).

In seiner Staatstheorie wird deutlich, dass die von ihm verwendeten Prinzipien einem pragmatischen Empirismus angehören und keinem skeptischen. Während seine skeptische Philosophie die Freiheit des Menschen leugnete, nimmt seine pragmatische die »natürliche Freiheit«, die er als eine »angeborene« bezeichnet, ganz selbstverständlich in Anspruch (vgl. ebd., 126). Zu beachten ist allerdings, dass der uneingeschränkte Gebrauch dieser Freiheit dazu verleitet, den »Verlockungen« des »Eigeninteresses« nachzugeben. Erst mit dem Staat verbindet sich der Gedanke von »vollkommenem Frieden und vollkommener Harmonie mit allen anderen« (ebd.). Die Beschränkung der Freiheit geschieht daher um des Nutzens willen, der sich mit der Unterordnung unter staatliche Gewalt verbindet. Hume erklärt: »Es ist offensichtlich, daß, wenn die Regierung gänzlich nutzlos wäre, sie niemals hätte bestehen können und daß die einzige Rechtfertigung für Untertanentreue der *Vorteil* ist, den sie der Gesellschaft bringt, indem Frieden und Ordnung unter den Menschen erhalten bleibt« (ebd.).

Dasselbe gilt für das Völkerrecht. Die Einhaltung von Verträgen zwischen Staaten ist nützlich, d. h. »Gerechtigkeitsregeln, die sich zwischen Individuen durchsetzen, behalten auch im zwischenstaatlichen Verkehr eine gewisse Geltung« (ebd., 127). Doch der Grad der Verbindlichkeit ist schwächer. Die Individuen können nicht ohne eine Vereinigung, wie es der Staat ist, leben, die Staaten sehr wohl. Staaten können sogar »in einem allgemeinen Kriegszustand« weiterleben. Humes Begründung lautet so: »Alle Politiker und die meisten Philosophen werden zugeben, daß die Staatsräson in besonderen Notfällen die Regeln der Gerechtigkeit aufheben und jeden Vertrag oder jedes Bündnis außer Kraft setzen kann, wenn dessen strikte Einhaltung für einen der beiden Vertragspartner einen erheblichen Nachteil mit sich brächte« (ebd., 127). Das Zitat macht deutlich, dass Hume die Nützlichkeit als das zentrale Kriterium seiner Überlegungen ansieht. Aber Nützlichkeit und allgemeines Wohlwollen schließen sich nicht aus (vgl. ebd., 154). Sie fördern und stützen sich gegenseitig. Diese Einsicht veranlasst ihn zu dem praktischen Plädoyer, den Gegensatz von »Mitgefühl« und »Eigeninteresse« zu überwinden und »in unseren ruhigen Urteilen und Gesprächen über die Charaktere der Menschen alle diese Unterschiede zu vernachlässigen und unsere Gefühle allgemeiner und sozialer zu machen« (ebd., 152). Hume versucht in seiner Philosophie zwei Gegensätze zu vermitteln. Der eine ist der von Verstand und Gefühl. Hier bestimmt er den Verstand als Diener des Gefühls. Der andere ist der zwischen dem Eigeninteresse und dem Wohlwollen (Sympathie) gegenüber anderen. Hier vermittelt das Prinzip der Nützlichkeit. Das Wohlwollen gegenüber anderen erweist sich auf lange Sicht auch im eigenen Interesse als nützlich.

Humes Wirkungsgeschichte ist beachtlich. Kant hat sich mit ihm intensiv auseinandergesetzt. Humes Denken veranlasste ihn dazu, nach Wegen zu suchen, die Ansprüche des Rationalismus und des Empirismus ernst zu nehmen und ihren Gegensatz gleichwohl in einer kritischen Transzendentalphilosophie zu überwinden. Humes Philosophie spielt außerdem für den Utilitarismus, für die emotive Ethik und schließlich für die Metaethik eine wichtige Rolle.

## 3 Die emotive Natur moralischer Urteile (Ayer/Stevenson)

»Wenn ich behaupte, daß moralische Urteile emotiver und nicht deskriptiver Natur sind, daß sie in appellativer Weise Einstellungen zum Ausdruck bringen, nicht Tatsachen und daß sie infolgedessen weder wahr nach falsch sein können (oder daß es zumindest größerer Klarheit diente, wenn die Kategorien ›wahr‹ und ›falsch‹ auf sie keine Anwendung fänden), so behaupte ich damit nicht, daß nichts gut oder schlecht, richtig oder falsch ist oder daß es gleichgültig ist, wie wir handeln. Denn […] eine derartige Behauptung wäre selbst Ausdruck einer moralischen Einstellung. Und diese Einstellung ist weder eine Konsequenz der Theorie, noch mache ich sie mir de facto zu eigen. Sie wäre in der Tat kaum aufrechtzuerhalten. Sie würde selbst den Egoismus als Lebensregel ausschließen; denn die Entscheidung, nur das eigene Vergnügen gelten zu lassen, ist selbst wieder ein Werturteil. Jene Einstellung würde vielmehr verlangen, ohne jegliche Lebensregel auszukommen. Ob das überhaupt möglich ist, bleibe dahingestellt. Ich möchte jedenfalls betonen, daß ich eine solche Haltung nicht empfehle. Genausowenig jedoch enthält meine metaethische Theorie die gegenteilige Empfehlung. Man darf zwar annehmen, daß ein Moralphilosoph (selbst ein Moralphilosoph in meinem Sinne des Wortes) moralische Wertmaßstäbe besitzt und gelegentlich moralische Urteile abgibt. Doch diese moralischen Urteile können nicht eine logische Konsequenz seiner Philosophie sein. Moralische Urteile zu analysieren bedeutet nicht, solche Urteile selbst abzugeben.«

(Alfred J. Ayer: *Die praktische Funktion moralischer Urteile*. In: D. Birnbacher/ N. Hoerster (Hg.): *Texte zur Ethik*. München 1976, S. 64 f.)

Alfred Jules Ayer wird 1910 in London geboren und studiert von 1929 bis 1931 in Christ Church, Oxford, Philosophie und andere Fächer. 1932 nimmt er Kontakt mit dem Wiener Kreis auf. Nach seiner Rückkehr an das Christ Curch College wird er dort zunächst als Lecturer und ab 1935 als Research Fellow tätig. 1936 erscheint sein erstes Hauptwerk *Language, Truth and Logic* und 1940 ein zweites mit dem Titel *The Foundations of Empirical Knowledge*. Nach dem Zweiten Weltkrieg, an dem er als Soldat teilnimmt, erhält er 1946 eine Professur für die Philosophie des Geistes und Logik an der Universität London und 1959 in Oxford. 1965 wird er Präsident der British Humanist Association und wendet sich verstärkt Fragen der praktischen Philosophie zu. 1970 wird er geadelt. Zusammen mit Bertrand Russel engagiert er sich für die Ächtung der Atomwaffen. Wiederholt lehrt er auch in den USA. Ayer stirbt 1989 in London.

Ayer steht in der Tradition des englischen Empirismus. Wichtige Impulse erhält er von Hume. Aufgrund seiner Kontakte zum Wiener Kreis und seiner Auseinandersetzung mit Carnap und Wittgenstein entwickelt er einen logischen Empirismus. Seine metaethische Position, die den Charakter einer analytischen Sprachphilosophie hat, formuliert er in Fortführung, aber auch in Abgrenzung zu Überlegungen von George Edward Moore.

In seinem Buch *Principia Ethica*, das 1903 erschien, entwickelte Moore (1873–1958) die These, dass der Zentralbegriff der Ethik, nämlich das Wort ›gut‹, undefinierbar sei. Im Gegensatz zu einem Wort wie z. B. ›Pferd‹, das einen Komplex von Teilen repräsentiert, sei das Wort ›gut‹ einfach und daher nicht zu definieren. Tra-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_10, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

ditionelle ethische Auffassungen, wie z. B. die des Hedonismus, der es mit der ›Lust‹ identifizierte, begehen seiner Meinung nach einen »naturalistischen Fehlschluss«, denn die Lust ist eine natürliche Empfindung, das Wort ›gut‹ dagegen eine Eigenschaft, die sich auf diese Empfindung bezieht, aber nicht mit ihr identisch ist. Wären beide identisch, entstünde die Tautologie: »›Lust ist Lust‹« (Moore 1970, 43). Moore erläutert: »Der entscheidende Sinn von ›Definition‹ ist derjenige, wonach eine Definition feststellt, welches die Teile sind, die unveränderlich ein bestimmtes Ganzes bilden, und in diesem Sinne entzieht sich ›gut‹ jeglicher Definition, da es einfach ist und keine Teile hat. Es ist einer jener zahllosen Gegenstände des Denkens, die selbst der Definition unfähig sind, weil sie die letzten Begriffe sind, mit denen alles, was definierbar *ist*, definiert werden muß« (ebd., 39 f.). Moore erläutert diesen Gedanken an einem weiteren Beispiel. Er sagt: »Nehmen sie zum Beispiel gelb. Wir können versuchen, es durch die Beschreibung seines physikalischen Äquivalents zu definieren; wir können feststellen, was für Lichtschwingungen das normale Auge reizen müssen, damit wir es wahrnehmen. Aber eine kurze Überlegung genügt, um zu zeigen, daß diese Lichtschwingungen selbst nicht das sind, was wir mit gelb meinen. *Sie* sind es nicht, die wir wahrnehmen« (ebd., 40). Die Tatsache, dass wir das Wort ›gut‹ nicht definieren können, bedeutet aber nicht, dass wir nicht wüssten, was es bedeute. Ebenso wie wir zu jeder Zeit wissen, was ›gelb‹ ist, haben wir ein intuitives Wissen von dem, was ›gut‹ ist. Moore, der mit seinen sprachanalytischen Überlegungen zur Bedeutung des Wortes ›gut‹ den metaethischen Diskurs eröffnete, gilt daher als führender Repräsentant des Intuitionismus.

Ayer beginnt sein Buch *Sprache, Wahrheit und Logik* mit dem programmatischen Versuch einer ›Elimination der Metaphysik‹. Unter Metaphysik versteht er den Anspruch der Philosophie, »Kenntnis von einer die Welt der Wissenschaft und der alltäglichen Erfahrung transzendierenden Realität« erlangen zu können (Ayer 1970, 41). Selbstverständlich gehören dazu alle religiösen Sachverhalte, aber auch so philosophisch bedeutsame wie ›Substanz‹ oder das ›Sein‹. Versteht man z. B. ›sein‹ als eine Existenzaussage, so handelt es sich um eine sinnlose metaphysische Proposition. Zwar haben die Propositionen »›Märtyrer existieren‹« und »›Märtyrer leiden‹« dieselbe grammatische Struktur, doch handelt es sich bei der ersten um eine sinnlose metaphysische Aussage, denn – wie Kant bereits feststellte – ist ›sein‹ »keine Eigenschaft«. Wir setzen, wenn wir über ein Ding sprechen, »stillschweigend seine Existenz voraus« (ebd., 54).

Metaphysisch in diesem Sinne sind auch die Aussagen der Dichtung, der Ethik und der Ästhetik. Der Unterschied zu philosophischen metaphysischen Aussagen besteht darin, dass diese den unerfüllbaren Anspruch erheben, wissenschaftlichen Kriterien zu genügen, während Aussagen der Dichtung »immerhin« dazu dienen können, »Gefühle auszudrücken oder zu erregen, und somit ethischen oder ästhetischen Maßstäben unterliegen« (ebd., 55 f.).

Grundlage der Wissenschaft bilden Aussagen, die sich empirisch verifizieren lassen. Eine endgültige Verifikation ist jedoch nicht möglich. Alle wissenschaftlichen Aussagen bleiben daher Hypothesen (vgl. ebd., 122). Das Kriterium des Wissens besteht vielmehr in der »Prüfung seines Erfolges in der Praxis«. Es ist erfolgreich, »solange es uns befähigt, zukünftige Erfahrung vorauszusagen und so unsere Umwelt zu beherrschen« (ebd., 63). Eine bestätigte Erwartung bildet daher auch das

Kriterium der Wahrheit. Ayer sagt: »Wenn folglich eine Beobachtung, für die eine gegebene Propostion bedeutsam ist, mit unseren Erwartungen übereinstimmt, dann ist die Wahrheit jener Proposition bestätigt« (ebd., 130). Die Frage der zutreffenden Voraussage, und d. h. der Wahrheit, hat aber nicht nur eine theoretische Bedeutung, sondern eine eminent praktische, denn es »ist klar, daß von unserer Fähigkeit, erfolgreiche Vorhersagen zu machen, die Befriedigung selbst unserer einfachsten Wünsche abhängt, einschließlich des Wunsches, weiterzuleben« (ebd., 128).

Die Aufgabe der Philosophie liegt jenseits der Metaphysik, aber auch jenseits der Wissenschaften. Philosophie tritt daher auch niemals in Konkurrenz zu den empirischen Wissenschaften. Ayer macht auf den sprachanalytischen Charakter der Philosophie aufmerksam, wenn er sagt: »Die philosophischen Propositionen sind ihrem Wesen nach keine Tatsachen, sondern linguistische Propositionen, das heißt, sie beschreiben nicht die Verhaltensweisen physischer oder sogar geistiger Gegenstände; sie drücken Definitionen aus oder die formalen Konsequenzen von Definitionen. Folglich können wir sagen, daß die Philosophie ein Teilgebiet der Logik ist« (ebd., 73 f.).

Auf dem Hintergrund dieser Bestimmung der Aufgabe der Philosophie erörtert Ayer den Charakter ethischer Aussagen, d. h. den Status von »Werturteilen« bzw. »Wertaussagen«. Entsprechend dem von ihm vertretenen empirischen Sinnkriterium, nach dem nur die Propositionen als sinnvoll angesehen werden können, die sich empirisch verifizieren lassen, können Wertaussagen wie folgt unterschieden werden: Es kann gezeigt werden, »daß Wertaussagen, insofern sie bedeutsam sind, gewöhnliche ›wissenschaftliche‹ Aussagen sind und daß sie, insofern sie nicht wissenschaftlich sind, nicht im eigentlichen Sinne bedeutsam, sondern einfach Gefühlsausdrücke sind, die weder wahr noch falsch sein können« (ebd., 135). Dasselbe gilt auch für ästhetische Urteile. Ayer folgt hier der These von Wittgenstein: »Ethik und Ästhetik sind eins« (Wittgenstein 1984, 83).

Um zu einer Analyse der in bisherigen Konzepten der Moralphilosophie anzutreffenden Vermischung logischer, empirischer und metaphysischer Aussagen zu kommen, schlägt Ayer eine Einteilung ethischer Aussagen in »vier Hauptklassen« vor: »Es gibt erstens Propositionen, die Definitionen ethischer Begriffe ausdrücken oder Urteile über die Berechtigung oder Möglichkeit gewisser Definitionen. Zweitens gibt es Propositionen, welche die Phänomene moralischer Erfahrung und ihre Ursachen beschreiben. Es gibt drittens Ermahnungen zu moralischer Tugend, und schließlich gibt es wirkliche ethische Urteile« (Ayer 1970, 136). Aus dieser Einteilung ergibt sich bereits der wesentliche Ansatz für die philosophische Analyse, denn eine »strenge philosophische Abhandlung über Ethik sollte […] keine ethischen Meinungen kundtun. Sie sollte vielmehr durch eine Analyse ethischer Begriffe die Kategorien aufzeigen, zu der alle solche Meinungen gehören« (ebd.).

Während die der ersten Klasse angehörenden ethischen Begriffe zweifellos Teil einer Moralphilosophie sind, sind die moralischen Erfahrungen der zweiten Gegenstand von Psychologie und Soziologie. Die Ermahnungen, Ausrufe und Befehle der dritten Klasse sind dagegen Handlungsanweisen und daher weder wahr noch falsch. Sie sind überhaupt keine philosophischen oder wissenschaftlichen Aussagen. So bleibt der Status der ethischen Urteile zu klären. Zunächst ist zu »untersuchen, ob ethische Wertaussagen in empirische Tatsachenaussagen übertragen werden können« (ebd.,

137). Ayer weist darauf hin, dass Utilitaristen und Subjektivisten dies behaupten, indem sie ethische Urteile als psychologische oder soziologische Urteile betrachten. Der Subjektivist behauptet, dass ein Ding gut ist, weil es allgemein anerkannt wird, der Utilitarist, eine Handlung sei recht, die das höchste Glück verursachen würde. Ayer lehnt beide Konzepte ab. Die von ihm vertretene Gegenthese beinhaltet, »daß die Gültigkeit ethischer Urteile nicht durch die glückverheißenden Tendenzen von Handlungen bestimmt wird – nicht mehr als durch die Natur menschlicher Gefühle, daß sie aber als ›absolut‹ oder ›wesentlich‹ und nicht als empirisch berechenbar betrachtet werden muß« (ebd., 138). Dabei beruft er sich auf die »Konventionen unserer wirklichen Sprache«. Die ethischen Symbole, die in »unserer Sprache« gebraucht werden, sind nicht äquivalent mit irgendwelchen empirischen Propositionen. Es gibt vielmehr »normative ethische Begriffe«, die »nicht auf empirische Begriffe reduzierbar sind« (ebd., 139). Mit dieser These scheint er die »›absolutistische‹« These des Intuitionismus zu stützen. Nach ihm hat jeder Mensch nur für sich eine intuitive moralische Gewissheit. Doch auch diese Theorie lehnt Ayer ab, denn es gibt keinen »relevanten empirischen Test«, sie zu verifizieren (ebd., 140).

Die von Ayer vertretene »dritte Theorie« stimmt mit den »Absolutisten« darin überein, dass ethische Grundbegriffe nicht analysierbar sind. Er ist im Unterschied zu ihnen jedoch der Auffassung, dass die »Nichtanalysierbarkeit« darauf beruht, dass es sich bei diesen Begriffen um »Pseudobegriffe« handelt. Ayer erläutert diesen Gedanken und damit seinen Ansatz so: »Das Vorhandensein eines ethischen Symbols in einer Proposition fügt ihrem tatsächlichen Inhalt nichts hinzu. Wenn ich daher zu jemand sage ›Du tatest Unrecht, als du das Geld stahlst‹, dann sage ich nicht mehr aus, als ob ich einfach gesagt hätte ›Du stahlst das Geld‹. Indem ich hinzufüge, daß diese Handlung unrecht war, mache ich über sie keine weitere Aussage. Ich zeige damit nur meine moralische Mißbilligung dieser Handlung. Es ist so, als ob ich ›Du stahlst das Geld‹ in einem besonderen Tonfall des Entsetzens gesagt […] hätte« (ebd., 141). Der Satz »Das Stehlen von Geld ist unrecht« – hat keine faktische Bedeutung. Er ist keine Proposition, »die entweder wahr oder falsch sein kann« (ebd., 142). Ethische Ausdrücke sind moralische Empfindungen. Aber sie dienen auch dazu, Empfindungen hervorzurufen (vgl. Kaulbach 1974, 85 ff.).

Diese Überlegung wirft auch ein Licht auf die Frage, unter welcher Voraussetzung ein Streit in Fragen der Moralphilosophie möglich ist. Ein Streit ist nur dort möglich, wo die Streitenden dieselben Werte empfinden. Der Streit betrifft dann die Tatsachen, die moralisch beurteilt werden. Über Wertfragen selbst ist dagegen ein Streit ebenso aussichtslos wie über die Frage, ob etwas schön oder hässlich sei (vgl. Ayer 1970, 150). Ayer fasst seine Überlegung wie folgt zusammen: »Es kann nicht so etwas wie eine ethische Wissenschaft geben, wenn man unter ethischer Wissenschaft die Ausarbeitung eines ›wahren‹ Moralsystems versteht. Wir haben ja gesehen, daß es, da ethische Urteile nur Empfindungsausdrücke sind, keinen Weg geben kann, die Gütigkeit eines ethischen Systems zu bestimmen, und es – in der Tat – keinen Sinn gibt, danach zu fragen, ob ein solches System wahr ist« (ebd., 148).

In seinen *Philosophical Essays* aus dem Jahre 1954 erläutert Ayer seinen metaethischen Ansatz der Differenzierung von Tatsachenaussagen und Werturteilen am Beispiel eines – bereits von Hume erörterten – Mordfalls. Zur Klärung der Tatsachen sind »polizeiliche Ermittlungsdaten« notwendig. Dazu gehören die Fragen: »Wo,

wann und wie der Mord ausgeführt wurde; die Identität von Mörder und Opfer; die Beziehung, in der sie zueinander standen. Danach erhebt sich die Frage nach dem Motiv: Litt der Mörder an Eifersucht, war er auf Geld aus, rächte er sich für eine persönliche Beleidigung, oder verfolgte er eine politische Absicht« (in: Birnbacher/ Hoerster 1991, 57).

Von diesen Fragen zu unterscheiden ist die Frage: »Hatte er das Recht zu töten?« (ebd., 58). Bei dieser Frage geht es um die »Bewertung der Tat« (ebd., 59). Es ist denkbar, dass zwei Menschen in der Beurteilung der Tatsachen, die die Umstände der Tat betreffen, einer Meinung sind, in der Bewertung dagegen zu völlig unterschiedlichen Urteilen kommen. Die Geschichte und die Literatur sind voll von solchen unterschiedlichen Bewertungen. Ein klassisches Beispiel wäre der Tyrannenmord, durch den ein unterdrücktes Volk sich befreien möchte. Weitere Beispiele wären aus der Geschichte Brutus und aus der Literatur Raskolnikow. In allen Fällen läuft jede moralische Argumentation darauf hinaus, die Einstellung eines anderen zu beeinflussen und ihn zur Nachahmung oder zur Ablehnung der Tat zu motivieren. Allerdings – so resümiert Ayer seine metaethische Position – ist das moralische Urteilen nicht Aufgabe des Moralphilosophen. Metaethik verbleibt gegenüber moralischen Urteilen neutral. Ihre Aufgabe ist die Analyse solcher Urteile. Das heißt: »Moralische Urteile zu analysieren bedeutet nicht, solche Urteile selbst abzugeben« (s. Zitat).

Charles Leslie Stevenson (1908–1979) vertritt wie Ayer innerhalb der Metaethik den Standpunkt des Emotivismus, am deutlichsten in seinem 1963 erschienenen Werk *Facts und Values. Studies in Ethical Analysis*. Doch bereits in einem 1937 in der Zeitschrift *Mind* erschienenen Aufsatz weist er auf die emotive Bedeutung moralischer Ausdrücke hin. Er steht ganz in der Tradition von Hume, wenn er den Unterschied von ›sein‹ und ›sollen‹ in den von ›Überzeugung‹ und ›Einstellung‹ transformiert. Während sich Überzeugungen auf Seinssätze beziehen, d. h. Tatsachen zum Inhalt haben, drücken Einstellungen moralische Gefühle, Wertungen und Forderungen aus, kurz, das was wünschenswert ist oder sein soll. Stevenson macht den Unterschied beider Zugangsarten zur Wirklichkeit an einem Beispiel deutlich: »Wenn man jemandem sagt, er solle nicht stehlen, so will man ihm nicht bloß zu verstehen geben, daß die Leute Diebstahl mißbilligen. Vielmehr versucht man, *ihn* dazu zu bringen, Diebstahl zu mißbilligen. Dieses Moralurteil hat eine quasi-imperative Kraft. Wird diese Kraft durch Suggestion wirksam und durch den Tonfall intensiviert, so gestattet sie einem ohne weiteres, mit der *Beeinflussung*, der *Modifikation* seiner Einstellungen zu beginnen« (in: Grewendorf/Meggle 1974, 122).

Das Beispiel zeigt, in welch unterschiedlicher Weise Sprache gebraucht wird. Stevenson unterscheidet zwei grundsätzliche Weisen. Die eine, von der Wissenschaft bevorzugte, besteht darin, »Bericht zu erstatten, etwas zu klären und *Überzeugungen* mitzuteilen« (ebd., 124). Die andere hat den Sinn, »unseren Gefühlen Luft zu machen (Interjektionen) oder um Stimmungen hervorzurufen (Poesie) oder um Menschen zu Handlungen oder Einstellungen anzuspornen (Rhetorik): / Den ersten Typ des Gebrauchs werde ich ›deskriptiv‹, den zweiten ›dynamisch‹ nennen« (ebd., 124 f.). Doch so eindeutig diese Unterscheidung zu sein scheint, im alltäglichen Sprachgebrauch ist sie es keineswegs. In vielen Fällen haben Aussagen eine deskriptive Form, aber einen ausgesprochen dynamischen Charakter. Sagt z. B. jemand zu einem anderen: »Du hast sie belogen« (ebd., 127), so handelt es sich der Form nach

um eine deskriptive Aussage, aber in der Art und Weise unseres Sprachgebrauchs um eine dynamische Aussage mit einem starken moralischen Werturteil. Sie hat den Charakter einer Missbilligung. Möchte der Sprecher den dynamischen Charakter abschwächen, sagt er es »zumindest nicht ohne ein breites Lächeln« (ebd.), oder er greift zu anderen deskriptiven Formeln.

Besonders deutlich wird die Ambivalenz von deskriptivem und dynamischem Sprachgebrauch bei dem Wort ›gut‹. Das Wort kann gebraucht werden, um eine Feststellung über die Qualität eines Dinges oder einer Sache zu treffen. Gleichzeitig aber ist es kaum zu vermeiden, die positive Einstellung dabei auszublenden. Die Aussagen »Das ist gut« und die andere »Aber ich mag es *nicht*« erscheinen widersprüchlich (vgl. ebd., 128). Beim Austausch von Meinungen sind Überzeugungen und Einstellungen aufs engste miteinander verwoben. Um die Einstellung eines Menschen zu ändern, kann es daher hilfreich sein, seine Überzeugungen zu ändern. Stevenson gibt folgendes Beispiel: A möchte ins Kino, B in die Symphonie. A kann versuchen, die Einstellung von B dadurch zu verändern, dass er deskriptiv auf die Tatsache hinweist, dass in dem Kino ein Film mit einem bestimmten Schauspieler läuft. Er weiß, dass B diesen schätzt. Stevenson kommt zu folgender Verallgemeinerung: »Einstellungs-Divergenz kann in Überzeugungs-Divergenz wurzeln. Das heißt: Divergenz in den Einstellungen würde häufig verschwinden, wenn die Opponenten Wesen und Auswirkungen des Objekts ihrer Einstellung genau kennten. Insofern kann Divergenz in den Einstellungen dadurch beseitigt werden, daß Übereinstimmung in den Überzeugungen erreicht wird – und die kann wiederum auf empirischem Wege erreicht werden« (ebd., 133). In diesem Fall, aber auch nur hier, kann die empirische Methode helfen, Einstellungsdifferenzen zu überwinden. Das ließe sich auch auf bedeutendere gesellschaftliche Konflikte übertragen, etwa auf die Frage der Etablierung einer »Arbeitslosen-Unterstützung« u. a.m. (vgl. ebd., 134). Es eröffnet die Perspektive, wissenschaftliche Argumente bei Meinungsverschiedenheiten in gesellschaftlichen und politischen Fragen produktiv zur Geltung zu bringen.

Gleichwohl ist der Hinweis auf Methoden der Meinungsbeeinflussung für viele eine unbefriedigende Antwort auf die Frage nach der Bestimmung dessen, was ›gut‹ ist. Man möchte wissen, was in »Wahrheit« gut ist. Stevensons Antwort lautet: »Ich verstehe nicht. *Was* soll eigentlich der Inhalt dieser Wahrheit sein? Denn ich erinnere mich nicht an eine Platonische Idee, und ich weiß auch gar nicht, woran ich mich da zu erinnern versuchen könnte. Ich finde keine undefinierbare Eigenschaft und ich weiß auch nicht, wonach da zu suchen wäre. Und die ›evidenten‹ Äußerungen der Vernunft, die so viele Philosophen erwähnt haben, scheinen bei genauerer Betrachtung Äußerungen ihrer jeweiligen (falls überhaupt irgendeiner) Vernunft zu sein; jedenfalls nicht solche der meinigen« (ebd., 136). Das Fazit ist: Es sind die Emotionen, die unsere moralischen Einstellungen bestimmen und nicht die Vernunft.

# IV Praktische Vernunft – Die Pflichtethik

Die Pflichtethik orientiert sich an der praktischen Vernunft. Sie sagt, was der Mensch als ein vernünftiges Wesen tun soll. Ihr Ziel ist eine gesellschaftliche Ordnung, in der die Vernunft herrscht. Das wird erreicht, wenn jeder die Pflicht erfüllt, die ihm die Vernunft vorschreibt. Im Unterschied dazu sagt die Glücksethik, was der Mensch seiner Natur entsprechend anstrebt und will. Beide Konzepte von Ethik scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Kant hat nicht weniger als Fichte der eudämonistischen Ethik eine Absage erteilt. Das Argument ist, dass sich zum einen das Glück ohnehin nicht für alle Menschen verbindlich bestimmen lasse und zum anderen diese Ethik das eigene Wohl in den Mittelpunkt stelle. Sie widerspreche daher den strengen Forderungen der praktischen Vernunft.

Doch der Vorwurf der Vernunftwidrigkeit des menschlichen Glücksstrebens trifft nicht den Kern der antiken Glücksethik. In der Verurteilung eines Glücks, das nur auf Lust beruht, steht Platon der kantischen Kritik nicht nach. Er sieht in der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit den Maßstab für ein gutes Leben. Ebenso hat für Aristoteles die an der Vernunft orientierte Lebensweise einen Vorrang gegenüber der des Genusses und sogar der der politischen Praxis. Und schließlich plädiert selbst Epikur, der eine hedonistische Ethik vertritt, für eine maßvolle Lebensweise, die sich an der Vernunft orientiert. Die Vorstellung, das Vernunftprinzip gegen das Glücksprinzip ausspielen zu können, trifft jedenfalls nicht den Kern der antiken Glücksethik. Zwar betont diese, dass das Glück das letzte Ziel des menschlichen Handelns sei, aber sie betont ebenso energisch, dass ein menschliches Glück nur auf dem Wege der Vernunft zu erreichen sei.

Übersehen wird dabei zum einen, dass es in der antiken Glücksethik zwar keine kategorischen Imperative gibt, wohl aber Empfehlungen und Ratschläge. Schon die Spruchsammlung der sogenannten ›sieben Weisen‹ ist voll davon. Eine zentrale Empfehlung lautet: ›Halte Maß!‹. Nach kantischem Sprachgebrauch handelt es sich dabei um einen hypothetischen Imperativ, denn er lautet unter der Berücksichtigung der Prämisse: ›Wenn du glücklich sein willst, dann halte Maß!‹ Nun ist diese Prämisse nicht beliebig, denn alle Menschen wollen glücklich sein. Dem stimmt auch Kant ausdrücklich zu. Schaut man genau hin, dann relativiert sich der Gegensatz von antiker Glücksethik und Pflichtethik erheblich. Für beide gehört das Glücksstreben zur menschlichen Natur, und beide betonen die praktische Bedeutung der Vernunft. So reduziert sich der Unterschied auf die Bestimmung des Weges. Handelt es sich bei der Glücksethik um Empfehlungen, so in der Pflichtethik um kategorische Imperative. Eine konsultative Ethik steht einer imperativen gegenüber.

Das gilt bereits für Cicero, den ersten der hier behandelten Autoren. Als antiker Philosoph verbindet er Motive der Glücksethik mit dem Gedanken der Pflicht, der sich vor allem aus den Verbindlichkeiten politischen Handelns ergibt. Er betont,

dass auf lange Sicht nur das vernünftige Handeln dauerhaftes Glück verspricht. Im Unterschied zu Aristoteles hat allerdings bei ihm bereits die politisch-praktische Lebensweise einen Vorrang vor der theoretischen.

Kants Pflichtethik orientiert sich am kategorischen Imperativ, der ein Imperativ der reinen praktischen Vernunft ist. Ihm liegt die Strenge der ausnahmslosen Gültigkeit von Naturgesetzen zugrunde. Der Mensch realisiert sich als Vernunftwesen nur dadurch, dass er sich in Freiheit den Imperativ der praktischen Vernunft zu eigen macht. Den Ausgleich von Glücksbedürftigkeit, die mit der menschlichen Natur unlösbar verbunden ist, und Glückswürdigkeit verbindet Kant mit dem religiösen Prinzip der Hoffnung.

Für Fichte ist die praktische Vernunft der Leitfaden seiner ganzen Philosophie. Handelnd setzt sich das Ich, als Intelligenz betrachtet, die Welt als ein Nicht-Ich entgegen, das zu einem ›Material seiner Pflicht‹ wird. Sein ethischer Grundgedanke ist, dass die Vernunft, »und nur sie in der Sinnenwelt herrsche«. Das hat Auswirkungen auf das Verständnis von Technik, Politik und Völkerrecht. Prinzip und Ziel alles Handelns ist »eine moralische Weltordnung«.

## 1 Die Pflichten der Person (Cicero)

»Gerechtigkeit besteht darin, andere Menschen nicht zu verletzen, taktvolles Verhalten, sie nicht zu beleidigen; darin sieht man vor allem das Wesen des Angemessenen. […]

Der Handlungsgrund (*officium*) aber, der sich daraus ergibt, liegt in erster Linie auf dem Weg, der zur Übereinstimmung mit der Natur und zu ihrer Bewahrung führt. Wenn wir ihrer Führung folgen, werden wir niemals in die Irre gehen und uns dem anschließen, was von Natur aus klar und deutlich ist, der Gemeinschaft der Menschen entspricht, zupackend und kraftvoll ist. Aber die größte Wirkung des Angemessenen entfaltet sich auf dem Gebiet, über das wir gerade reden. Denn die Bewegungen nicht nur des Körpers, die der Natur entsprechen, sondern viel mehr noch die der Seele, die ebenfalls der Natur angepasst sind, muss man als wertvoll anerkennen. Denn die Kraft und die Natur der Seelen haben zwei Erscheinungsformen: Auf der einen Seite sind sie von der Antriebskraft (*appetitus*), griechisch *hormé,* bestimmt, die die Menschen hierhin und dorthin reißt, auf der anderen Seite von der Vernunft (*ratio*), die lehrt und darstellt, was zu tun und was zu vermeiden ist. So kommt es, dass die Vernunft führt und die Antriebskraft gehorcht. Jede Handlung muss frei sein von Ziellosigkeit und Nachlässigkeit, und man darf nichts tun, wofür man keinen überzeugenden Handlungsgrund angeben kann; so etwa lautet nämlich die Definition der Pflicht.«

(Cicero: *Philosophische Schriften*. Ausgewählte Werke. Band I. Düsseldorf 2008, S. 55 f.)

Cicero wird 106 v. Chr. in Arpinum geboren. Er studiert Jura, Rhetorik und Philosophie in Rom. 79 bis 77 folgen Bildungs- und Studienreisen nach Griechenland. Mit dem erfolgreichen Prozess gegen Verres erfolgt sein Durchbruch zum ›ersten Redner Roms‹. 63 wird er Konsul. Seine Tätigkeit ist bestimmt durch die Abwehr der politischen Umsturzversuche Catilinas. Diese Aktionen werden jedoch schon bald heftig kritisiert und so erfolgt 58/57 seine Verbannung und sein Exil in Griechenland. Es entstehen erste philosophische Werke. Im Bürgerkrieg (49–47) befindet er sich auf der Seite der Pompeianer und in Gegnerschaft zu Caesar. Im Jahre 47 erfolgt seine Begnadigung durch ihn. Nach Caesars Ermordung im Jahre 44 erlangt er erneut eine Autoritätsstellung im Senat. Seine öffentlichen Angriffe gegen ehemalige Anhänger Caesars führen jedoch zu seiner Ermordung durch sie im Jahre 43 v. Chr. (vgl. Stroh 2010; Pleger 2017, 214–219).

Ciceros Wirken beinhaltet die Bereiche der Rhetorik, der Politik und der Philosophie. Seine Lebenszeit fällt philosophiegeschichtlich in die Epoche des Hellenismus. Zu ihm gehören die Stoa, der Epikureismus und die Skepsis. In seiner Ethik vertritt er weitgehend stoische Positionen. Im Einklang mit Lehren der Stoa betont er: Da »nach Auffassung der Stoiker alles, was auf der Erde entsteht, zum Nutzen der Menschen geschaffen wird, die Menschen aber um der Menschen willen da sind, damit sie sich gegenseitig nützlich sein können, sind wir verpflichtet, darin der Führung der Natur zu folgen und den gemeinsamen Nutzen durch gegenseitige Pflichterfüllung, durch Geben und Nehmen in den Mittelpunkt unserer Interessen zu stellen« (Cicero 2008, I, 19).

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_11, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Wichtige Motive seines Denkens klingen hier an: die Allnatur, die die Grundlage des menschlichen Lebens bildet, die Devise, mit ihr im Einklang zu leben, und der Gedanke der Pflichterfüllung im Interesse des Gemeinwohls. Der Ethik kommt daher in seiner Philosophie die entscheidende Bedeutung zu. Alle theoretischen Erkenntnisse erhalten ihren Sinn durch ihre praktische Bedeutung. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist Cicero jedoch noch durch einen anderen Aspekt geworden. Er hat aufgrund seines intensiven Studiums der griechischen Philosophie sich ihre Begrifflichkeit angeeignet und diese ins Lateinische übersetzt. So ist er zum Tradenten, Interpreten und Dolmetscher der griechischen Philosophie in den lateinischen Westen geworden.

In den Kontext der Übertragung der griechischen Sprache ins Lateinische gehört auch seine Übersetzung des griechischen Begriffs ›prosopon‹ für Maske in lateinisch ›persona‹. Er ist maßgeblich daran beteiligt, dass der Begriff der Person zu einem Grundbegriff der philosophischen Anthropologie wird. Das Konzept der Person wird für ihn zum Leitfaden einer Pflichtethik, die sich an einer vernünftigen Natur orientiert. Anthropologie und Ethik bilden eine Einheit. Die Darstellung der Entwicklung des Begriffs der Person bildet daher die Voraussetzung für das Verständnis seiner Ethik. Er umfasst folgende Aspekte: erstens, Person als Rolle in einem Drama, zweitens als anthropologische Metapher, drittens als Personalpronomen und viertens als Rechtssubjekt.

Für den Aspekt der Rolle ist erstens darauf hinzuweisen, dass – ausgehend vom griechischen Drama – die Römer im ersten vorchristlichen Jahrhundert, also zur Zeit Ciceros, auch in ihren Tragödien und Komödien die Schauspieler mit Masken auftreten ließen (Wilpert 1969, 472). Die Maske zeigt die Rolle und verbirgt den Schauspieler hinter ihr.

Das Schauspiel thematisiert tragische und komische Situationen des Lebens. Es repräsentiert in exemplarischer Weise menschliche Dramen. Daher liegt es nicht fern, die Welt selbst als eine Bühne zu begreifen und die auf ihr handelnden Menschen als Schauspieler. Die Person, die er darstellt, wird daher zweitens zu einer anthropologischen Metapher für die Rolle, die jeder Mensch auf der großen Weltbühne spielt.

Der dritte Aspekt betrifft die Person in einem grammatisch-rhetorischen Kontext. Der römische Grammatiker Varro (geb. 116 v. Chr.) entwickelt das Konzept der Personalpronomina im Kontext der Rhetorik. Nach ihm gibt es drei Sprecherrollen, »da es dreierlei Personen gibt, den, der spricht, den, zu dem, und den, von dem gesprochen wird« (HWP 7, Sp. 272).

Den vierten Aspekt thematisiert Cicero, der auch als Rechtsanwalt tätig war, am Beispiel seiner eigenen Tätigkeit. Person ist die Rolle, die jemand in einem Prozess einnimmt. Er beschreibt seine Rolle als Anwalt so: »Ich für meine Person bemühe mich gewöhnlich darum, dass jeder mich selbst über seine Angelegenheit informiert […]. Gewöhnlich vertrete ich dabei den Standpunkt des Prozessgegners, damit er seinen eigenen vertritt und alles offen vorbringt, was er sich über seine Angelegenheit gedacht hat. Und so übernehme ich, wenn er weggegangen ist, in höchster Gemütsruhe drei Rollen in einer Person: meine eigene, die des Prozessgegners und die des Richters« (Cicero 2008, IV, 138).

Die weitere Geschichte des römischen Rechts bestätigt dieses Konzept: Das Rechtssubjekt ist die Person und erstaunlicherweise nicht der Mensch (lat. *homo*).

Der Grund ist: Das »Wort ›homo‹ (eigentlich ›Mensch‹) wiederum bezeichnete bei den Juristen oft den Sklaven und war daher wenig geeignet, als allgemeiner Ausdruck für den einzelnen Menschen zu dienen« (HWP 7, Sp. 273). Das heißt: ›persona‹ bedeutet von Fall zu Fall Rolle oder ›einzelner Mensch‹.

In dieser zweifachen Bedeutung wird der Ausdruck bei Cicero verwendet. Das belegen seine Überlegungen zum Begriff der Person, die er in seinem Werk *De officiis* (*Vom pflichtgemäßen Handeln*) aus dem Jahre 44 v. Chr. entwickelt. Zunächst macht er deutlich, dass es die Natur ist, die den Menschen mit dem Prädikat ›persona‹ ausstattet. Es ist die weise, die vernünftige Allnatur, die das tut, und zwar offensichtlich zum Wohl des Menschen. Zum Zweiten wird deutlich, dass dem Mensch nicht nur eine Rolle zugewiesen wird, sondern vier.

Die erste Bedeutung von ›persona‹ besteht in seiner natürlichen Begabung mit Vernunft. Der Mensch ist im Unterschied zum Tier das vernünftige Lebewesen. Diese aristotelische Definition des Menschen bekommt nun unter dem Vorzeichen der Rolle einen neuen Charakter. Die Vernunft ist nicht mehr nur ein Wesenscharakter des Menschen, ein Merkmal seiner unveränderlichen Natur, sondern wird als Rolle im Rollenspiel selbst realisiert. Vernünftig ist der Mensch aber nur, wenn er die ihm zugewiesene Rolle erfüllt. Sie verbindet sich mit einer Pflicht. Cicero sagt: Sie »ist allen Menschen gemeinsam, weil wir alle an der Vernunft und an dieser Vorrangstellung teilhaben, mit der wir die Tiere überragen, aus der sich alles Moralische und Angemessene herleitet und aus der das methodische Vorgehen bei der Untersuchung des Pflichtbegriffs gewonnen wird« (Cicero 2008, I, 58). Doch das vernünftige Handeln ist nicht garantiert. Menschen, die sich hemmungslos ihren »Vergnügungen« hingeben, verlieren ihre »Würde« und setzen ihre Rolle als vernünftiges Wesen aufs Spiel.

Die zweite Bedeutung betrifft die den einzelnen Menschen zugeteilten Eigenschaften wie körperliche Merkmale und Fähigkeiten und in besonderem Maße ihre geistigen Kompetenzen. Alle diese Eigenschaften sind dem Menschen von Natur aus zugewiesen, und zwar jedem Einzelnen in besonderer Weise. Es sind die unverwechselbaren Merkmale, die ihn zu einem einzigartigen Menschen machen. Cicero knüpft an diese Erkenntnis eine moralische Devise: »Jeder Einzelne soll seine individuelle Begabung erkennen und sich als strenger Richter über seine guten und schlechten Eigenschaften erweisen« (ebd., 61 f.).

Die dritte Bedeutung umfasst die Stellung des Menschen in der Gesellschaft. Sie wird ihm durch Zufälle und Zeitumstände zugewiesen. Einige von ihnen bringt er bereits bei seiner Geburt mit, wie Adel und gelegentlich Reichtum; andere erwirbt er im Laufe seines Lebens, wie eine Stellung als König, als Feldherr und andere Ehrenstellen, dazu die notwendigen Machtmittel (vgl. ebd., 62). Entscheidend ist, dass erst hier der Begriff ›persona‹ soziale Rolle meint.

Die vierte Bedeutung beinhaltet schließlich die Ziele, die wir selbst in unserem Leben verfolgen. Er sagt: »Welche Rolle wir aber persönlich spielen wollen, hängt von unserem eigenen Willen ab« (ebd.). Es ist die Rolle, die wir in der Gesellschaft einnehmen. Cicero denkt dabei vornehmlich an Berufsrollen. Er nennt drei Tätigkeiten, die mit diesen Rollen verbunden sind: die Philosophie, die Tätigkeit des Rechtsanwaltes und den Beruf des Redners.

Ciceros Ethik orientiert sich an dem Gedanken eines naturgemäßen Lebens (s. Zitat). Wie sehr dabei sein Denken die Kategorien der praktischen Vernunft denen

der theoretischen vorzieht, wird bereits deutlich, wenn er die »vier Quellen« der Moral benennt und erläutert. Die »gesamte Moral« kommt: »aus der Erkenntnis [*cognitio*], der sozialen Kompetenz [*communitas*], der inneren Unabhängigkeit [*magnanimitas*] und dem Sinn für das richtige Maß [*moderatio*]« (ebd., 80). Diese vier Quellen haben für die Beantwortung moralischer Fragen nicht die gleiche Bedeutung. Cicero betont: »Es ist also allgemein anerkannt, dass die Pflichten, die aus der sozialen Kompetenz erwachsen, der menschlichen Natur eher entsprechen als diejenigen, die sich aus der Erkenntnis ergeben. […] Denn die Erkenntnis und die Betrachtung der Natur ist gewissermaßen unzureichend und unvollkommen, wenn sich kein entsprechendes Handeln anschließt. Dieses Handeln wird aber beim Einsatz für das Wohl der Menschen besonders deutlich. Demnach bezieht es sich auf die Gemeinschaft aller Menschen. Aus diesem Grund muss es eine höhere Bedeutung haben als die bloße Erkenntnis« (ebd., 80 f.).

Das menschliche Handeln umfasst zwei Aspekte: Es ist das an der Pflicht orientierte »Moralische« und das am Glück orientierte »Nützliche«. Cicero versucht deutlich zu machen, dass sich beide Aspekte nicht widersprechen, sondern eine vernünftige Einheit bilden. Das zeigen die von ihm genannten Gesichtspunkte. Er entwickelt sie am Leitfaden einer Stufenordnung der Natur. Den einzelnen Stufen entsprechen Stufen der Moral, in denen sich eine fortschreitende Sublimierung bemerkbar macht. Das geht vom physischen Bereich der Lebenssicherung über den politisch-praktischen bis hinein in den theoretischen und schließlich in den ästhetischen. Sie ergeben zusammen das Ensemble von »Strebungen« und »Pflichten« eines »naturgemäßen Lebens«.

An die erste Stelle eines solchen Lebens gehört die Selbsterhaltung. Cicero erläutert: »Zunächst ist es einem Lebewesen jeder Art von Natur aus gegeben, dass es sich, sein Leben und seinen Körper schützt und alles, […] was zum Leben notwendig ist, sucht und sich verschafft, wie Nahrung, Unterschlupf und so weiter« (ebd., 14). An zweiter Stelle steht die Fortpflanzung: »Gemeinsam ist allen Lebewesen auch noch die Antriebskraft [*appetitus*] zu geschlechtlicher Vereinigung, um sich fortzupflanzen, und eine ausgeprägte Fürsorge für die Nachkommen« (ebd.).

Der dritte Aspekt betrifft die Lebensplanung, die der Mensch im Unterschied zum Tier, das an die Gegenwart gebunden ist, durchführt: »Weil der Mensch aber über die Vernunft verfügt, mit der er die Folgen seiner Taten wahrnimmt, die Ursachen seines Handelns sieht, […] Ähnlichkeiten vergleicht und zukünftige mit gegenwärtigen Verhältnissen verbindet und verknüpft, überblickt er ohne Weiteres den Verlauf seines ganzen Lebens und bereitet alles vor, was dazu erforderlich ist, dieses Leben zu führen« (ebd.). Der vierte Aspekt betrifft die Bildung von Gemeinschaften: »Mit Hilfe der Vernunft verbindet dieselbe Natur den Menschen mit dem Menschen zu einer Sprach- und Lebensgemeinschaft […] und treibt ihn dazu an, […] für alles zu sorgen, was zu einer anspruchsvollen Lebensgestaltung und zum Lebensunterhalt beiträgt« (ebd., 14 f.).

Der fünfte Aspekt betrifft das Streben nach Wahrheit: »Ein besonderes Merkmal des Menschen ist sein Suchen und Aufspüren der Wahrheit. […] Daraus ist ersichtlich, dass alles, was wahr, einfach und rein ist, dem Wesen des Menschen am meisten entspricht« (ebd., 15). Der sechste Punkt betrifft das Streben nach Überlegenheit und Autonomie. Es ist einsichtig, »dass ein von der Natur gut ausgestatteter Geist

niemandem gehorchen will außer dem, der entweder gute Ratschläge gibt oder belehrt oder um des Nutzens willen gerechte und gesetzmäßige Weisungen erteilt« (ebd.).

Schließlich gibt es ein nur dem Menschen eigentümliches Streben nach Ordnung und Schönheit. Es ist »keine unwesentliche Wirkung der Natur und der Vernunft, dass der Mensch als einziges Lebewesen empfindet, was Ordnung ist, was angemessen und was in Worten und Taten das Maß ist. Schon deshalb empfindet kein anderes Lebewesen bei allem, was mit dem Gesichtssinn wahrgenommen wird, Schönheit, Anmut und Harmonie der Teile« (ebd.).

Alle diese natürlichen Strebungen zusammengenommen ergeben das Moralische (vgl. ebd., 16). Zwar gibt es auch ein Streben nach eigenem Vorteil, doch zwischen ihm und dem Moralischen besteht kein Widerspruch, denn auf lange Sicht erweist sich stets das Moralische als der größere Vorteil (vgl. ebd., 105).

Das Verhältnis von Nützlichkeit und Moral bildet ein zentrales Thema von Ciceros Ethik. Die These ist: Das wahrhaft Nützliche ist zugleich das Naturgemäße. Cicero führt diesen Gedanken so aus: »Wenn einem also irgendein Anschein von Nützlichkeit vor Augen tritt, wird man unweigerlich davon beeindruckt. Wenn du aber, sobald du dies gründlich durchdenkst, die Verwerflichkeit siehst, die der Sache anhaftet, […] dann musst du nicht nur die Nützlichkeit außer Acht lassen, sondern einsehen, dass dort keine Nützlichkeit sein kann, wo Verwerflichkeit ist. Wenn aber nichts so widernatürlich ist wie Verwerflichkeit […] und wenn nichts so naturgemäß ist wie die Nützlichkeit, dann können Nützlichkeit und Verwerflichkeit ganz bestimmt nicht in derselben Sache zugleich sein« (ebd., 145). Ciceros ethische Grundüberzeugung ist, dass Vernunft und Natur eine Einheit bilden. Deshalb ist die Devise eines naturgemäßen Lebens identisch mit der eines vernünftigen.

Neben diesen elementaren ethischen Überlegungen entwickelt Cicero eine Art Kasuistik, in der er strafrechtliche, privatrechtliche und völkerrechtliche Aspekte seiner Ethik in einer Vielzahl von Einzelfällen erörtert, von denen einige genannt seien. Der erste betrifft die unrechtmäßige Aneignung fremden Eigentums. Für Cicero handelt es sich dabei um eine verwerfliche Handlung, die über das Unrecht gegenüber dem Geschädigten weit hinausgeht. Er sagt: »Denn ein derartiges Handeln führt von vornherein zur Zerstörung der menschlichen Lebensgemeinschaft und Verbindung. Wenn wir nämlich so eingestellt sind, dass jeder um seines eigenen Vorteils willen einen Mitmenschen beraubt oder verletzt, dann zerreißt zwangsläufig die menschliche Gemeinschaft, die in höchstem Maße naturgemäß ist« (ebd., 139). Die Verletzung auch nur eines Menschen stellt eine Verletzung der gesamten Menschheit dar.

Die einzelne Handlung im Kontext der Menschheit zu sehen, hat für ihn folgende positive Konsequenz: »Demnach muss für alle dieser eine Grundsatz gelten, dass der Nutzen jedes Einzelnen und der Gesamtheit der Menschen identisch ist; wenn jeder Einzelne nur seinen eigenen Nutzen durchsetzen wird, dann wird sich die menschliche Gemeinschaft als ganze auflösen« (ebd., 141). Umgekehrt führt die von der vernünftigen Natur geforderte Hilfe gegenüber dem Mitmenschen zum allgemeinen Nutzen. Das bedeutet: »Wenn außerdem noch die Natur dem Menschen vorschreibt, dass er für den Menschen, wer es auch sei, allein aus dem Grund, weil es ein Mensch ist, zu sorgen hat, dann folgt daraus, dass in Übereinstimmung mit derselben Na-

tur der Nutzen aller Menschen gemeinsam ist« (ebd.). Cicero entwickelt in seinen ethischen Überlegungen universale Prinzipien der Humanität, die auch nationale Grenzen sprengen. So betont er: »Diejenigen aber, die behaupten, sie nähmen auf ihre Mitbürger Rücksicht, kümmerten sich aber nicht um Fremde, zerreißen die allumfassende Gemeinschaft der Menschheit; wenn diese aufgehoben ist, werden auch Hilfsbereitschaft [*beneficentia*], Großzügigkeit [*liberalitas*], Herzensgüte [*bonitas*]; Gerechtigkeit [*iustitia*] von Grund auf beseitigt« (ebd., 142).

Sein Engagement für eine allumfassende Menschlichkeit lässt sein Urteil über die Feinde der Menschheit umso krasser ausfallen. Zu ihnen gehören an erster Stelle die Tyrannen. Er bemerkt: »Mit Tyrannen haben wir nämlich keine Gemeinschaft; vielmehr herrscht schärfste Trennung zwischen uns und ihnen; darum ist es nicht gegen die Natur, denjenigen zu berauben, den zu töten, wenn man es kann, ehrenvoll ist, und diese Verderben bringende und gottlose Brut muss vollständig aus der Gemeinschaft der Menschen ausgestoßen werden« (ebd., 143 f.). Anders verhält es sich im Kriegsrecht. Das heißt: »Das Kriegsrecht und die Verlässlichkeit des Eides ist auch gegenüber dem Feind im Regelfall zu beachten« (ebd., 181).

Doch es gibt auch Ausnahmen: »Es ist zum Beispiel kein Betrug, wenn man Räubern einen für sein Leben ausgehandelten Preis nicht aushändigt, und nicht einmal, wenn man dies zwar geschworen hat, aber nicht erfüllt. Denn ein Seeräuber ist kein Kriegsgegner, sondern ein gemeinsamer Feind aller Menschen« (ebd.). Die zweite Ausnahme betrifft folgenden Fall: »Wenn derjenige, der dir Geld zur Aufbewahrung gegeben hat, gegen das eigene Vaterland Krieg führen wollte, würdest du ihm dann das dir anvertraute Geld zurückgeben?« Ciceros Antwort lautet: »Ich glaube nicht, denn du wirst gegen das Gemeinwesen handeln, das du am meisten zu lieben verpflichtet bist. So hört vieles, das von Natur aus moralisch zu sein scheint, unter gewissen Umständen auf moralisch zu sein« (ebd., 175 f.). Cicero bemerkt: Wenn »sich die Umstände verändern, verändert sich auch die Pflicht und bleibt nicht dieselbe« (ebd., 23).

Zur Beachtung der moralischen Pflichten gehört auch die Einhaltung des bürgerlichen Rechts. Cicero wählt als Beispiel ein Handelsgeschäft. Er vertritt die These, dass beim Verkauf eines Hauses der Verkäufer verpflichtet ist, die ihm bekannten Mängel wie z. B. gesundheitsschädliche Baumaterialien, die den Kaufpreis drücken könnten, mitzuteilen; denn sonst würde der Käufer »Opfer arglistiger Täuschung« (ebd., 154). Dasselbe gilt für Grundstücke. Cicero betont: So »ist bei uns durch das bürgerliche Recht unumstößlich festgelegt, dass bei allen Grundstücksgeschäften die Fehler genannt werden müssen, die dem Verkäufer bekannt sind« (ebd., 159).

Eine völkerrechtliche Frage betrifft die Vermeidung von Krieg und die Erhaltung des Friedens. Für ihn gibt es darüber hinaus eine besondere Bedingung: »Meiner Meinung nach muss man immer für einen Frieden sorgen, der keine heimlichen Absichten erwarten lässt« (ebd., 25). Das bedeutet, dass nicht kurzfristige taktische Erwägungen bei einem Friedensschluss eine Rolle spielen dürfen, sondern ein auf Dauer angelegter Zustand des Friedens.

Bemerkenswert sind auch Ciceros Überlegungen zur Behandlung der Sklaven. Zwar plädiert er noch nicht für eine Abschaffung der Sklaverei, aber für eine humane Behandlung: »Wir wollen aber nicht vergessen, dass auch den Niedrigsten Gerechtigkeit zuteil werden muss. Die niedrigste Stellung haben aber die Sklaven; dieje-

nigen, die dazu raten, sie so zu behandeln wie Lohnarbeiter, geben keine schlechte Empfehlung: Man verlange von ihnen Leistung und gebe ihnen angemessenen Lohn« (Cicero 2008, I, 29). Zentral wird für Cicero der Begriff der *humanitas*, d. h. der »Menschlichkeit« (ebd., 38). Er betont: Jeder, der statt dem »Gemeinwohl« zu dienen nur an seinen »persönlichen Vorteil« denkt, beweist damit »eine tierische Rohheit, die weit entfernt ist von jeglicher Menschlichkeit« (ebd.). Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in dem bemerkenswerten ethischen Appell: »Wir müssen die allumfassende natürliche Zusammengehörigkeit und die enge Gemeinschaft der gesamten Menschheit pflegen, schützen und erhalten« (ebd., 78). Er wird mit diesem Plädoyer zu einem Mitbegründer einer Ethik der universalen Humanität und zu einem frühen Anwalt allgemeiner Menschenrechte. Charakteristisch für Ciceros Denken ist, dass es bei ihm noch keinen Gegensatz zwischen Glücksethik und Pflichtethik gibt. Das naturgemäße Leben garantiert das Glück und entspricht zugleich dem Gebot der Vernunft.

Ciceros Wirkungsgeschichte ist nachhaltig und breit gefächert (vgl. Stroh 2010, 122). Als rhetorisch versierter Schriftsteller wirkte er stilbildend für nachfolgende Generationen. Seine Übersetzungen philosophischer Grundbegriffe der griechischen Sprache ins Lateinische wurden für die Philosophiegeschichte unverzichtbar. Der Begriff der Person wurde von Autoren des *Neuen Testaments* übernommen und erhielt in der späteren christlichen Theologie eine zentrale Bedeutung. Ebenso wurden Aspekte seiner stoischen Ethik Teil des christlichen Selbstverständnisses. Bei Thomas von Aquin finden sich Übereinstimmungen in dem Gedanken der Entsprechung der Stufenordnung der Natur und der Moral. Der Begriff der Pflicht wurde von Kant fortgeführt und radikalisiert. Die Gedanken der Humanität und der Menschenrechte wirkten über Humanismus und Aufklärung bis in die Gegenwart nach.

# 2 Der kategorische Imperativ (Kant)

»Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*«

(Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. IV. Darmstadt 1998, S. 51)

Kant, der einer Handwerkerfamilie entstammt, wird 1724 in Königsberg geboren. Er besucht in seiner Heimatstadt das pietistische Friedrichskollegium. Die im Pietismus gepflegte ›Herzensfrömmigkeit‹ hat in ihrer moralischen Intensität Kant nicht unwesentlich beeinflusst. Kant bleibt seiner Heimatstadt zeitlebens verbunden. Er studiert an der Universität in Königsberg Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. In den Jahren 1746 bis 1755 ist er bei verschiedenen Familien in der Umgebung Königsbergs als Hauslehrer tätig. Nach seiner Dissertation und einer weiteren Schrift wird Kant 1755 Privatdozent an der Universität Königsberg und hält Vorlesungen über Philosophie, Naturwissenschaft, physische Geographie und Theologie. 1770 wird Kant ordentlicher Professor für Metaphysik und Logik an der dortigen Universität und 1786 ein erstes und 1788 ein zweites Mal ihr Rektor. Kant stirbt 1804 in Königsberg (vgl. Drescher 1974; Schultz 1972; Pleger 2017, 68–73).

Kants Denken ist nicht nur dem Pietismus und der Stoa verpflichtet, sondern darüber hinaus wesentlich der Aufklärung. Die Devise der Autonomie der Vernunft, der Gedanke des Fortschritts, der Meinungsfreiheit und der Respektierung bürgerlicher Rechte, bilden wesentliche Elemente dieses Ansatzes. Kant hat der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* eine eigene Schrift gewidmet. Seine Antwort lautet: »*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*« (Kant 1998 VI, 53). Ihr Wahlspruch lautet: »Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!« (ebd.) Dieser Mut fehle aber bei einem großen Teil der Menschheit. Daher ist es für den einzelnen Menschen schwer, sich aus dieser Unmündigkeit zu befreien. Den Ausweg sieht Kant in folgendem: »Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich« (ebd., 54). Es ist das Prinzip der Öffentlichkeit, dem Kant den entscheidenden Faktor im Prozess der Aufklärung zuspricht. Sie führt – so seine Überzeugung – schließlich auch zu einer Reform der politischen Verhältnisse (Irrlitz 2015, 12).

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_12, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Kants Denken geht jedoch auch noch über das Programm der Aufklärung hinaus. Die Forderung, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, macht die Prüfung der eigenen Verstandeskräfte nicht überflüssig, sondern geradezu zwingend notwendig. Die Prüfung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes wird daher zu einem zentralen philosophischen Anliegen Kants. Sie bildet den Kern seiner theoretischen Philosophie. Einen ebenso bedeutenden Platz nimmt seine praktische Philosophie ein. Einen dritten Schwerpunkt bilden seine Ästhetik und seine Religionsphilosophie. In seiner Vorlesung zur *Logik* hat Kant das Spektrum seiner Philosophie am Leitfaden folgender Fragen entwickelt: »1) *Was kann ich wissen?* – 2) *Was soll ich tun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?* Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (Kant III, 448).

Kant schließt sich mit seinen Überlegungen zur Anthropologie an das bei Platon entwickelte Verhältnis von Leib und Seele an. Für Kant ist der Mensch ›Bürger zweier Welten‹, die er als *mundus sensibilis* und als *mundus intelligibilis* (vgl. Kant II, 279 Anm.) beschreibt. Die erste umfasst den Bereich der Sinnlichkeit, die zweite den Bereich von Verstand und Vernunft. Während es die Aufgabe des Verstandes ist, »*die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen*«, ist es die Aufgabe der Vernunft, »Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen« (Kant IV, 88).

Der Mensch gehört als Lebewesen der erfahrbaren ›Sinnenwelt‹ an und hat als Vernunftwesen mit seinem Denken zugleich Teil an der intelligiblen Welt. Kant folgert: »Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, als *Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zu intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sein« (ebd.). Als ein »vernünftiges Lebewesen« ist er durch einen Zwiespalt bestimmt, da er in sich die Sinnlichkeit aller Lebewesen und die Vernünftigkeit der »intelligibelen Welt« in sich vereinigt (vgl. Kaulbach 1988, 45).

Das Problem des Dualismus setzt sich im Bereich der Ethik fort. Hier stehen sich Sinnlichkeit und praktische Vernunft gegenüber. Der Bereich der Sinnlichkeit ist bestimmt durch Strebungen und Bedürfnisse. Es ist vor allem das Glücksbedürfnis, das den Menschen zu Handlungen motiviert. Das Glücksbedürfnis ist im Menschen so tief verankert, dass er von ihm niemals absehen kann. Kant bemerkt: »Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens« (Kant IV, 133). Aber es zielt vor allem auf das eigene Wohl, es stellt nur zu oft ›das liebe Ich‹ in das Zentrum seines Begehrens, es ist egoistisch.

Als Gegenspieler ist die praktische Vernunft anzusehen, die den Menschen als ein vernünftiges Wesen in Anspruch nimmt. Sie fordert ihn dazu auf, zu prüfen, ob die Grundsätze seines Handelns, d. h. seine Maximen, mit dem Gesetz der praktischen Vernunft übereinstimmen. Die Gesetze der praktischen Vernunft orientieren sich

nicht an dem Wohl des Einzelnen, sondern daran, ob eine Handlung der besondere Fall eines allgemeingültigen Gesetzes sein kann. Vorbild für Kants Gesetzesbegriff ist zum einen der Gedanke der Widerspruchsfreiheit, der der Logik entstammt, und zum Zweiten die Allgemeingültigkeit von Naturgesetzen. So wie in der Natur allgemeine Gesetze gelten und das ausnahmslos, so soll auch das menschliche Handeln allgemeingültigen Gesetzen gehorchen. Egoismus, Ausnahmen und Privilegien, spezielle Vorlieben und Neigungen haben darin keinen Platz.

Die Formulierungen des kategorischen Imperativs, die diese Gedanken ausdrücken, lauten: »*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*« und »*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*« (s. Zitat). In den genannten Formulierungen ergibt sich jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen dem am eigenen Wohl orientierten Glücksbedürfnis des Einzelnen und der im kategorischen Imperativ formulierten Allgemeingültigkeit. Während das Glücksbedürfnis sich als Neigung artikuliert, hat der kategorische Imperativ den Charakter einer Pflicht (vgl. Paton 1962, 39).

Der Begriff der Pflicht macht die ambivalente Situation deutlich, in der sich der Mensch befindet. Wäre er Gott oder ein reines Vernunftwesen, gäbe es für ihn keine Pflicht, denn er würde immer schon vernünftig handeln (vgl. Höffe 1996, 178). Wäre er nur vernunftloses Lebewesen, wäre er nicht in der Lage, den Anspruch der praktischen Vernunft zu verstehen. Nur weil er dieses spezifisch zwiespältige vernünftige Lebewesen ist, stellt für ihn die Pflicht die Zumutung dar, den durch die Naturgesetze bestimmten sinnlichen Antrieben zu widerstehen und sich das Gesetz der praktischen Vernunft zu eigen zu machen.

Während die antike Glücksethik am Primat des natürlichen Glücksstrebens festhält, zugleich aber deutlich macht, dass auf lange Sicht nur derjenige glücklich sein kann, der der Vernunft folgt, gibt es für Kant einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen einer *eudämonistischen* Ethik, die sich am »Glückseligkeitsprinzip« orientiert (vgl. Kant IV, 506) und einer Pflichtethik, die den Geboten der praktischen Vernunft folgt. Das Streben nach Glück hat für Kant keine eigene moralische Qualität, sondern allein die Pflicht. Mit Emphase sagt er: »*Pflicht!* du erhabener großer Name« (ebd., 209). Er kehrt das antike Verhältnis von Glück und Vernunft um, indem er das natürlich bedingte Glücksstreben selbst in den Kanon der Pflichterfüllung integriert. Er sagt: »Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden« (ebd., 25).

Das Handeln aus Pflicht, das dem kategorischen Imperativ folgt, setzt jedoch Freiheit gegenüber der Notwendigkeit des Naturgesetzes voraus. Unumgänglich wird daher die Frage, ob der Mensch diese Freiheit hat. Kant hat diese Frage in seiner *Kritik der reinen Vernunft* erörtert und definiert dort die »transzendentale Idee der Freiheit« als »eine *absolute Spontaneitität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen« (Kant II, 428). Es handelt sich um eine Idee, die als solche nicht empirisch bewiesen werden kann. Kant macht deutlich, dass die praktische Vernunft gleichwohl auf diese Idee nicht verzichten kann, da sonst moralisches Handeln unmöglich und die Verantwortung

des Menschen für sein Handeln zerstört würde. Er sagt: »Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für *dasselbe* alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde« (Kant IV, 83).

Freiheit bedeutet aber nicht Beliebigkeit. Der freie Wille, der nicht mehr dem Naturgesetz unterworfen ist, gibt sich selbst ein Gesetz für das Handeln. An die Stelle der Heteronomie tritt die Autonomie des freien Willens. Indem der Mensch die Pflicht anerkennt, die sich aus dem kategorischen Imperativ ergibt, unterwirft er sich nicht einer Fremdbestimmung, sondern erreicht die einem Vernunftwesen angemessene Selbstbestimmung. In diesem Sinne ist Kants Ethik zugleich eine Ethik der Freiheit und eine Pflichtethik. In ihr werden die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten unterschieden sowie die Pflichten gegen sich selbst und gegen andere. Die vollkommenen Pflichten haben den Charakter von Verboten, die unvollkommenen den von Geboten. Kant entwickelt an Hand von vier Beispielen folgendes Schema der Pflichten:

| **Pflichten** | vollkommene | unvollkommene |
|---|---|---|
| Gegen sich selbst | *Verbot*<br>des Selbstmordes | *Gebot*<br>der Entwicklung eigener Talente |
| Gegen andere | *Verbot*<br>des lügenhaften Versprechens | *Gebot*<br>der Hilfe in der Not gegenüber anderen |

Das Beispiel der vollkommenen Pflicht gegen sich selbst bedeutet: Ein Mensch, der des Lebens überdrüssig ist und die Neigung spürt, seinem Leben ein Ende zu setzen, möge sich fragen, ob die Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne. Er wird feststellen, dass das nicht der Fall ist, denn die Handlung ist ein Widerspruch einer zweckvollen Natur in sich selbst. Das Beispiel einer vollkommenen Pflicht gegen andere bedeutet: Ein lügenhaftes Versprechen kann kein allgemeines Gesetz werden; denn jede Lüge stellt einen Widerspruch in sich selbst dar, da in ihr die geäußerten Worte und der tatsächliche Wille sich widersprechen.

Das Beispiel einer unvollkommenen Pflicht gegen sich bedeutet: Zwar ist es widerspruchsfrei denkbar, dass jemand die Talente, die in ihm schlummern, unentwickelt lässt, aber es kann nicht der Zweck einer als vernünftig gedachten Natur sein. Das Beispiel einer unvollkommenen Pflicht gegen andere bedeutet schließlich: Zwar ist es möglich, sich widerspruchsfrei eine Natur zu denken, in der jeder nur auf sein Wohl bedacht ist, dem anderen nicht schadet, ihm aber auch in Not nicht hilft. Auch hier gilt: Dieses Handeln ist mit der Idee einer vernünftigen Natur nicht vereinbar.

Nun müssen Pflicht und Neigung keineswegs immer in einem Widerspruch stehen. In manchen Fällen entspricht ein pflichtmäßiges Handeln auch einem klugen Kalkül. So wird ein Kaufmann einen Kunden nicht betrügen, weil er diesen auf Dauer nicht verlieren möchte. Ein anderer hilft einem in Not Geratenen aus einem Gefühl des Mitleids heraus. Doch Kant lässt diese Fälle als Beispiele für moralisches

Handeln nicht gelten; denn moralisch ist ein Handeln nur dann, wenn das Motiv der Handlung der kategorische Imperativ ist.

Allerdings ergeben sich nun zwei Probleme: Zum einen entsteht die Frage, wie sich bei einer einzelnen Handlung das Motiv feststellen lässt. Kants überraschende Antwort lautet: Überhaupt nicht. Kein Mensch kann bei einer pflichtmäßigen Handlung weder bei einem anderen, noch auch bei sich selbst erkennen, aus welchem Motiv die Handlung erfolgte. Motivforschung stößt auf ein unergründliches Geheimnis (vgl. Kant IV, 666).

Das zweite Problem ist nicht minder gravierend: Wie ist es überhaupt möglich, dass die praktische Vernunft zum Motiv einer Handlung wird? Selbst wenn unterstellt wird, dass der Mensch intellektuell dazu in der Lage ist, seine Handlung am Maßstab des kategorischen Imperativs zu prüfen und er dies auch tut, so ist damit keineswegs sichergestellt, dass diese Handlung auch ausgeführt wird. Wie kann das starke Motiv des Menschen aufgrund seiner Sinnlichkeit, nur an das eigene Wohl zu denken, durch eine Vernunft überwunden werden, deren Reich das *Intelligible* ist? Kants überraschende Antwort lautet: Die Möglichkeit für ein vernünftiges Handeln besteht in der »Achtung für dieses praktische Gesetz«. Diese Achtung ist ein Gefühl. Auf den Einwand, ein Gefühl gehöre dem Bereich der Sinnlichkeit an, antwortet Kant so:

»Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch den Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersten Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet« (Kant IV, 27 f. Anm.).

Mit dem Gefühl der Achtung verbindet sich die schwer zu beantwortende Frage: Wie kann die Vernunft ein Gefühl »erwirken«, das im Übrigen, wie Kant betont, eines ist, das »meiner Selbstliebe Abbruch tut«? Der Grund, weshalb Kant ein ›Gefühl der Achtung‹ konzipierte, ist darin zu sehen, dass er, wie bei jedem dualistischen Denken, eine Instanz der Vermittlung brauchte, um den Anspruch der ›Vernunft‹ gegenüber der natürlich gegebenen ›Selbstliebe‹ zur Geltung zu bringen. Gehören Gefühle zwar generell dem *mundus sensibilis* an, so verleiht Kant dem Gefühl der Achtung vor dem Gesetz einen Sonderstatus. Er besteht darin, dass es sich bei ihm um ein von der Vernunft »selbstgewirktes Gefühl« handelt. Als solches wird ihm die Aufgabe der Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft nicht nur zugewiesen, sondern auch zugetraut.

Bemerkenswerterweise bleibt Kant nicht bei den beiden genannten Formulierungen des kategorischen Imperativs stehen. Vielmehr kommt er zu einer Formulierung, in der der Mensch selbst als Person zum Inhalt wird. Er greift dabei auf die seit der römischen Antike bekannte Unterscheidung von Person und Sache zurück. Personen haben einen eigenen Rechtsstatus. Sie können sich vor Gericht selbst vertreten. Sklaven dagegen haben diesen Status nicht. Sie sind Besitz ihres Eigentümers. Über sie kann, wie über alle anderen Sachen, verfügt werden. Kants These ist nun, dass Menschen niemals Sachen sind, über die beliebig verfügt werden kann, sondern sie müssen als »vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie

schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet« (Kant 1998 IV, 60). Menschen repräsentieren »objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist« (ebd.). Ausgehend von dieser Überlegung gibt er dem kategorischen Imperativ folgende Fassung: *»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«* (ebd., 61).

Drei Aspekte verdienen eine besondere Beachtung: Zum einen hat diese Form des kategorischen Imperativs nicht nur einen formalen Charakter, sondern zeichnet einen Inhalt gegenüber allen anderen als moralisch bedeutsam aus. Im Unterschied zu Sachen, die als Mittel zu einem Zeck immer nur einen relativen Wert haben, hat der Mensch als Person einen absoluten Wert (vgl. ebd., 60). Der zweite Aspekt betrifft den Gedanken, dass der Mensch nicht nur jede andere Person, sondern ebenso sich selbst als Zweck an sich selbst zu achten habe. Die Selbstachtung ist ein moralisches Prinzip, das sich auf die »Menschheit« in der eigenen Person bezieht, d. h. darauf, dass es sich bei Personen um »vernünftige Wesen« handelt. Ausgeschlossen von moralischer Achtung sind damit alle unvernünftigen oder gar kriminelle Handlungen und Zwecksetzungen. Der dritte Aspekt betrifft Kants Hinweis, dass der Mensch als Person zugleich als Zweck und niemals nur als Mittel gebraucht wird. Kant trägt damit dem Sachverhalt Rechnung, dass Menschen andere Menschen selbstverständlich immer auch als Mittel gebrauchen, als Lehrer, als Arzt, als Kaufmann u. a. m. Moralisch ausgeschlossen wird lediglich die Reduktion des Menschen auf ein Mittel zur Befriedigung eigener Bedürfnisse (vgl. Kaulbach 1988, 73).

Kant erweitert den Gedanken der Person als Zweck an sich selbst dadurch, dass er nach den ethischen Konsequenzen fragt, die sich aus dem Zusammenwirken dieser Zwecke ergeben. Seine Antwort lautet: Es entsteht das »Ideal« eines *»Reichs der Zwecke«* (Kant IV 66). Das bedeutet unter moralischem Gesichtspunkt: Jede Person soll sich selbst als Mitglied eines Reichs der Zwecke betrachten. Seine Begründung ist: »Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen unterworfen ist« (ebd.). Dieser Gedanke führt zu einer vierten Formulierung des kategorischen Imperativs. Sie lautet: »handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke« (ebd., 73). Die politischen Konsequenzen dieses Ideals hat Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* weiter ausgeführt.

In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant zwischen Person und Persönlichkeit (vgl. Pleger 2017, 236 f.). Diese Unterscheidung wirft ein neues Licht auf den Begriff der Person. Es wird nämlich deutlich, dass mit dem Begriff Person keineswegs nur das moralische Subjekt zu verstehen ist, sondern auch der zur »Sinnenwelt« gehörende Mensch. Die Persönlichkeit dagegen ist das, »was den Menschen über sich selbst (als Teil der Sinnenwelt) erhebt« (Kant IV, 209). Auf diese Weise treten Person und Persönlichkeit in einen Gegensatz. Die Persönlichkeit steht noch über der Person. Das bedeutet, dass »die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig« anzusehen ist (ebd., 210). Die Persönlichkeit ist das Wesen der Person. Sie ist das, was Kant als die Menschheit in der Person bezeichnet hat. In diesem Sinne ist daher auch seine Aussage zu verstehen: »Der Mensch ist zwar

unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein« (ebd.). Insofern der Mensch als Person ein vernünftiges Wesen ist, ist er »nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit« (ebd.). Die Persönlichkeit ist eine »Achtung erweckende Idee«, die geeignet ist, einen Menschen von einer unmoralischen Tat abzuhalten und ihn davor zu bewahren, dass er »sich in Geheim in seinen eigenen Augen« verachten muss (ebd., 211; vgl. Beck 1974, 208).

Der Begriff der Freiheit der Person bildet auch die Grundlage von Kants Rechtsphilosophie, die den ersten Teil seiner *Metaphysik der Sitten* ausmacht. Für die rechtliche Beurteilung einer Handlung spielt die freie Willkür eine entscheidende Rolle. Kant definiert sie so: »Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein« (Kant IV 318). Während der Begriff der Freiheit der theoretischen Vernunft »transzendent« ist, da für ihn keine Beispiele der Erfahrung gegeben werden können, wird seine »Realität« im praktischen Gebrauch dadurch belegt, dass die Gesetze »der reinen Vernunft […] die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen« (ebd., 327).

Kant unterscheidet die moralische Beurteilung einer Willkürhandlung von ihrer rechtlichen. Moralisch ist eine Handlung dann zu nennen, wenn ihr Motiv auf den kategorischen Imperativ zurückzuführen ist, rechtlich dann, wenn sie gesetzeskonform erfolgt. Kant erläutert diese Unterscheidung wie folgt: »Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben« (ebd., 324). Ethische wie rechtliche Prinzipien haben ihre gemeinsame Grundlage in der praktischen Vernunft. Aufgrund der Differenzierung von Moral und Recht, ist es jedoch notwendig, das Prinzip des Rechts in einer eigenen Formulierung auszusprechen. In Analogie zum ethischen Imperativ lautet der rechtliche so: »handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne« (ebd., 338). Dieser rechtliche Imperativ hat eine naturrechtliche Grundlage, da er auf dem »Prinzip der angebornen Freiheit« (ebd., 346) beruht.

Schließlich sind auf die ethischen Aspekte seiner ›philosophischen Theologie‹ hinzuweisen: Ein Handeln aus Vernunft macht den Menschen glückswürdig (vgl. Pleger 2017, 73). Aber die Glückswürdigkeit garantiert nicht die Erlangung des Glücks bzw. der Glückseligkeit. Daher ist es denkbar, dass ein Mensch, trotz aller Glückswürdigkeit, in seinem Leben unglücklich bleibt. Nicht selten bleibt dem rechtschaffenen Menschen das Glück versagt, während einem Verbrecher das Glück hold ist. Dieses grobe Missverhältnis verstößt gegen das Denken jedes moralischen Menschen. Doch die Vernunft findet für dieses Problem in diesem Leben keine Lösung.

Die Sehnsucht, dem Menschen möge ›dereinst‹ ein seiner Glückswürdigkeit entsprechendes Glück zuteil werden, ist eine Hoffnung und gehört als solche in den Bereich der Religion. Kant formuliert diesen Gedanken, der nicht ohne Gott auskommt, so: »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber

derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.« (Kant IV, 238). Die Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit repräsentiert das »höchste Gut«. Es verbindet sich mit einer Hoffnung, die auf ein Leben im Jenseits gerichtet ist: »Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich« (ebd., 252).

In seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 thematisiert Kant die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Er lehnt als Erklärung den Hinweis auf die Sinnlichkeit ebenso ab wie das religiöse Dogma der Erbsünde (Kant IV, 689). In beiden Fällen würde die Freiheit des Menschen geleugnet (Gerhardt 2002, 287). Gleichwohl gibt es im Menschen einen durch Lebenserfahrung und Geschichte immer wieder bestätigten »Hange zum Bösen« (Kant IV 675). Er betont, dass ein Mensch allerdings nicht allein wegen seiner bösen Handlungen als böse bezeichnet werden kann. Böse ist der Mensch durch die »böse Maxime«, die seine Handlungen leitet (ebd., 666). Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, auf der Grundlage der Erfahrung mit Sicherheit einen Menschen als böse zu bezeichnen, denn »die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst« (ebd.). Kant betont, dass es eine »ursprüngliche moralische Anlage in uns« gibt, die wir »innigst fühlen« (ebd., 700). Die Frage, warum sich der Mensch von dem moralischen Gesetz abwendet und sich böse Maximen zu eigen macht, lässt sich nicht beantworten, da es sich dabei um eine freie Wahl handelt. Diese kann keine Ursache haben, denn sonst wäre sie nicht frei (ebd., 679). Die Entscheidung für eine Maxime ist eine »intelligibele Tat« (ebd.). Kant erläutert diesen Gedanken so:

»Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nicht mehr bedeuten, als er ist zum *Guten* erschaffen, und die ursprüngliche *Anlage* im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern, nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muß), macht er, daß er gut oder böse wird« (ebd., 694).

Kants Wirkungsgeschichte im Bereich der Ethik ist bis heute ungebrochen, auch wenn Utilitarismus und Wertphilosophie zu anderen Lösungen kamen. Eine besondere Wirkung entfaltete sein völkerrechtlicher Entwurf *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1795 (vgl. Kant VI, 190–251). Er diente als philosophische Orientierung bei der Gründung des Völkerbundes (s. Epilog).

## 3 Freiheit und Pflicht (Fichte)

»Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt und insbesondere aller seiner Wirkungen nach außen läßt sich in diese Formel fassen: *Er will, daß die Vernunft, und nur sie in der Sinnenwelt herrsche.* Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet sein.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte gibt, ebensowenig gibt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach – der sittlich Gute will, daß Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht bloß die Absicht, daß nur das, was gut und der Vernunft gemäß ist, geschehe, daß nur Legalität herrsche, sondern daß es mit Freiheit, zufolge des Sittengesetzes geschehe, sonach, daß eigentliche wahre Moralität herrsche.«

(Johann Gottlieb Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Bd. II. Darmstadt 1962, S. 669)

Johann Gottlieb Fichte wird 1762 als Sohn eines Handwerkers in Rammenau in der Oberlausitz geboren. Ein adliger Gönner ermöglicht ihm ein Studium der Theologie in Jena und Leipzig. Es folgt eine Tätigkeit als Hauslehrer in Leipzig und Zürich. Sein Studium der kantischen Philosophie veranlasst ihn, Kant im Jahre 1791 in Königsberg zu besuchen. Fichtes Erstlingswerk *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* aus dem Jahre 1792 erscheint durch Vermittlung Kants. Fichte ist mit einem Schlag berühmt, nachdem bekannt wird, dass der Autor nicht, wie vermutet, Kant, sondern Fichte ist. 1794 erhält er eine Professur für Philosophie in Jena. An seinem 1798 erschienenen Aufsatz *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* entzündet sich der sogenannte Atheismusstreit, der zu seiner Entlassung aus dem Amt führt. Fichte zieht nach Berlin und hält dort Privatvorlesungen. Nach der preußischen Niederlage von 1806 und der Besetzung Berlins durch die Truppen Napoleons zieht er vorübergehend nach Königsberg und Kopenhagen, kehrt aber 1807 nach Berlin zurück. 1810 wird er Dekan der philosophischen Fakultät an der neugegründeten Universität in Berlin und 1811 ihr erster gewählter Rektor. 1814 stirbt er aufgrund einer Typhusinfektion (vgl. Jacobs 1998; Pleger 2017, 262–265).

Fichte versteht seine Philosophie als einen transzendentalen Idealismus, den er der praktischen Vernunft zuordnet (vgl. Rohs 1991, 97). Unmissverständlich betont er den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen so: »Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft« (Fichte 1954, 99). Er versteht sein Denken als Vollendung der Philosophie Kants (vgl. Fichte 1967, 6). Kants transzendentales Subjekt wird von Fichte ebenso übernommen wie der Gedanke, dass die Verbindung der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu einer Einheit eine Ver-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_13, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

richtung des Verstandes ist. Allerdings beziehen sich die Kategorien des Verstandes bei Kant nur auf die formale Struktur eines Gegenstandes der Erfahrung, nicht auf seinen Inhalt. Die Gegenstände der Erfahrung sind dem Subjekt als Erscheinung gegeben. Er kann sie nicht schaffen. Hinter der Erscheinung des Gegenstandes gibt es bei Kant ein unerkennbares ›Ding an sich‹, dessen Eigenständigkeit der menschliche Verstand zu respektieren hat.

Es ist der Gedanke eines Dings an sich, an dem sich die Auseinandersetzung Fichtes mit Kant entzündet. Die wesentlichen Gedanken hierzu finden sich in seiner *Wissenschaftslehre*. Fichte hält das Ding an sich für eine unerträgliche und überflüssige Begrenzung der Freiheit des Denkens. Mehr noch: Es ist für ihn Ausdruck eines dogmatischen Denkens, das die Eigenständigkeit der Materie akzeptiert. Der Dogmatiker, der hierin die Grundlage aller Erfahrung sieht, täuscht sich. Das Ding an sich ist überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung, »denn das System der Erfahrung ist nichts anderes, als das mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Denken« (ebd., 14).

Den Gegensatz zum Dogmatiker stellt der Idealist dar. Für ihn bildet die Freiheit des Ichs den Ausgangspunkt aller Überlegungen (vgl. Schulz 1976, 263 ff.). Fichte charakterisiert den Denkansatz des Dogmatikers wie folgt: »Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist« (Fichte 1967, 17). Daher gibt es einen grundsätzlichen Streit zwischen dem Idealisten und dem Materialisten. Wodurch endet der Streit? Nach Fichte dadurch, dass das Konzept der Materialisten scheitert, denn den »Übergang vom Sein zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies tun sie nicht, noch können sie es tun« (ebd., 24). Es ist der vergebliche Versuch, »einen stetigen Übergang von der Materie zum Geiste« (ebd., 18) nachzuweisen.

Das dogmatische Denken repräsentiert für Fichte eine ethisch gesehen tiefere Stufe der Menschheit. Indem der Dogmatiker den Vorrang und die Selbständigkeit der Dinge betont, macht er sich selbst zum Ding. Fichte erläutert diese Denkweise so: »Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; […] Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren […].Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken« (ebd., 20). Das hat eine entscheidende ethische Konsequenz; denn für denjenigen, der sich zu einem Ding macht, haben auch »Verschuldung und Zurechnung […] keinen Sinn« (Fichte 1954, 25).

Wie aber lässt sich der Idealismus begründen? Den Ansatzpunkt bildet eine Reflexion. Einzige Aufgabe des Idealisten ist es, auf die Tätigkeit des Bewusstseins im Akt des Denkens zu achten. Indem der Denkende auf den Akt seines Denkens reflektiert, wird er sich dessen bewusst, dass er selbst es ist, der denkt. Jedes Denken ist daher ein ›Ich denke‹. Im Akt des Denkens »konstruiert« sich das Ich als Subjekt der jeweiligen Denkakte. Das heißt: »Jenes sich selbst konstruierende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Akt des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor« (Fichte 1967, 46). Das Ich ist

kein Sein, keine Substanz, die den jeweiligen Denkakten zugrunde läge, vielmehr setzt sich das Ich im absoluten Akt des Denkens selbst. Alles Denken ist bereits ein Handeln.

Die Anschauung des Ichs im Vollzug ihrer Denkakte bezeichnet Fichte als intellektuelle Anschauung: Er erläutert das so: »Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle* Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue« (ebd., 49). Die intellektuelle Anschauung ist ein »Faktum des Bewußtseins«, genau genommen aber keine »Tatsache«, sondern eine »Tathandlung«. Der Grundsatz des Idealismus lautet daher: »Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend« (ebd., 53).

Wie aber bestimmt das reine Ich die Dinge? Das reine Ich, das Fichte auch als ein absolutes bezeichnet, ist die Ursache des Nicht-Ich, das es setzt, d. h. die der Welt der erfahrbaren Dinge. Es ist aber das absolute Ich, das die Ursache des Nicht-Ichs ist, und nicht ein empirisches Ich. Aus diesem Grunde sind seine Setzungen auch nicht willkürlich, sondern folgen einer eigenen Notwendigkeit. Das hat folgende entscheidende erkenntnistheoretische Konsequenz: »Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch; denn sie hat ihrem Versprechen, die gesamte Erfahrung abzuleiten, und aus dem notwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet« (ebd., 34).

Da für Fichte die theoretische Vernunft in sich selbst bereits praktisch ist, stellt das Ziel der praktischen Vernunft nur eine Modifikation des allgemeinen Prinzips der Vernunftherrschaft dar. Fichte sagt: »Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen […] läßt sich in diese Formel fassen: *Er will, daß die Vernunft, und nur sie in der Sinnenwelt herrsche* » (s. Zitat).

Wie für Kant ist für Fichte der Wille eine zentrale Kategorie der praktischen Vernunft. Fichte bestimmt das Wollen als »ein absolut freies Übergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtsein desselben« (Fichte II, 552). Er erläutert diesen Übergang so: »Das Ich, inwiefern es will, gibt als Intelligenz sich selbst das Objekt seines Wollens, indem es aus den mehreren möglichen eins wählt, und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. – […] Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. – Die Natur bringt keinen Willen hervor« (ebd., 552 f.).

Als Intelligenz will das Ich, dass die Vernunft in der Sinnenwelt herrsche, als empirisches Ich soll es das. Wird sich der Mensch dieses Sollens bewusst, so entsteht in ihm die Überzeugung, ihm gemäß zu handeln. Aus dieser Überzeugung ergibt sich die Pflicht. Ihr entspricht ein kategorischer Imperativ. Er lautet: »handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht« (ebd., 557). Fichte belässt es nicht bei der Formulierung eines allgemeinen sittlichen Gesetzes, sondern bezieht es auf die konkrete Situation und das Urteilsvermögen des Individuums. Damit spitzt sich das Problem auf die Frage zu: Woher weiß das Individuum, dass seine Überzeugung von seiner jeweiligen Pflicht nicht »irrig« ist? Wie kommt der Handelnde hinsicht-

lich seiner Pflicht zu einem richtigen Urteil? Fichte macht deutlich, dass die Urteilskraft als ein theoretisches Vermögen allein das Problem nicht lösen kann. Gelöst werden kann es nur durch ein praktisches Vermögen. Er definiert es im Unterschied, aber auch in einer gewissen Analogie, zum ästhetischen Gefühl als ein moralisch-praktisches Gefühl.

Er sagt: »Es gäbe sonach ein *Gefühl* der Wahrheit und Gewißheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von Pflicht« (ebd., 561). Das Gefühl der Richtigkeit bildet den definitiven Abschluss der Leistungen der Urteilskraft. Das bedeutet: »Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stoßen, was gebilligt werden kann; nur enthalten sie nicht in sich das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist« (ebd., 559 f.). Das, was sich einstellt, ist ein »*unmittelbares* Gefühl [...]. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden bei völliger Übereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen« (ebd., 563).

Fichte erläutert an einem Beispiel, was es heißt, seiner Überzeugung von Pflicht entsprechend zu handeln. Es ist ein fiktiver Fall, den bereits Kant in seiner Abhandlung *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* erörtert hat (vgl. Kant IV, 637–643). Der Fall stellt sich wie folgt dar: Angenommen ein unschuldig Verfolgter findet eine Zuflucht bei einer Person. Die Frage lautet: Hat diese Person das Recht, den Verfolger, der Mordabsichten hegt, zu belügen? Kants Antwort lautet: Nein. Darüber hinaus ist für ihn der Satz, dass der Verfolger kein Recht auf die Wahrheit haben könnte, »ohne Sinn« (ebd., 637).

Fichte stimmt dem Urteil Kants zu. Er sagt: »Übrigens ist die Verteidigung der Notlüge oder überhaupt der Lüge, um irgendeines guten Zwecks willen, ohne Zweifel das Widersinnigste und zugleich Verkehrteste, was je unter Menschen erörtert worden« (Fichte II, 681). Während Kant sich auf die Pflicht des Menschen beschränkt, jederzeit die Wahrheit zu sagen, erwägt Fichte eine Vielzahl von Möglichkeiten, wie ein »sittlich guter Mensch« seiner Pflicht nachkommen könne. Zunächst weist er darauf hin, dass die befragte Person sehr wohl die Antwort auf die Frage des Verfolgers unter Hinweis auf seine erkennbaren bösen Absichten verweigern könne. Darüber hinaus könne er ihn in ein moralisches Gespräch verwickeln und versuchen, ihn von seiner Absicht abzuhalten. Sollte das aber nicht gelingen und sich der Verfolger im Gegenteil gegen die Schutz gewährende Person selbst richten, so habe sie auch das zu akzeptieren, »denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eignen zu denken« (ebd., 683). Im Übrigen wäre es nun auch die Pflicht des Verfolgten, seinem Verteidiger zu Hilfe zu kommen. Und selbst wenn dies nicht geschähe, wäre es nicht ausgemacht, ob nicht der Verteidiger, gestärkt durch den »Enthusiasmus« für eine »gute Sache« zu kämpfen, den Sieg davon tragen würde. Doch selbst wenn der Verteidiger unterläge und stürbe, bleibe er »vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher, und zur Lüge kommt es nie« (ebd., 684).

Das Beispiel macht deutlich, dass das Subjekt theoretisch wie praktisch als Tätigkeit zu verstehen ist, und nicht als ein Sein. Der »sittlich gute Mensch« ist ein Mensch der Tat, des praktischen Engagements. Vor diesem Hintergrund sind auch Fichtes Überlegungen zum »radikalen Bösen im Menschen« zu verstehen.

Fichte stellt der Tätigkeit der Vernunft die »Trägheit« der Natur gegenüber. Er sagt: »Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae)* zuzuschreiben« (ebd., 593). Um eine Kraft handelt es sich insofern, als ihr »ein Quantum Tendenz oder Kraft« zugeschrieben werden muss, um »zu bleiben, was sie ist«. Diese Kraft der Trägheit gibt es auch im Menschen. Das heißt: »Jeder Mensch, selbst der kräftigste und tätigste, hat seinen Schlendrian […] und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben« (ebd., 594). Ethisch bedeutsam wird diese Trägheit dadurch, dass sie auch »eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion« einschließt. Dieses nun ist – so Fichte – »ein wahres positives radikales Übel« (ebd., 593). Überwunden wird dieses Übel durch »vorzügliche Menschen«, z. B. solche innerhalb der Religion, die in der Lage sind, »auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinns zu wirken« (ebd., 599).

In seiner Abhandlung *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* interpretiert Fichte, ähnlich wie Kant, Religion als Teil der praktischen Vernunft. Er problematisiert Versuche eines Gottesbeweises (vgl. Fichte III, 122). Diese Versuche können seiner Meinung nach auf zweifache Weise erfolgen. Die eine ist der Weg der »*reinen* Naturwissenschaft«. Nach ihr ist die Welt »ein in sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisiertes und organisierendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinen immanenten Gesetzen enthält« (ebd., 123 f.). Für eine so verstandene Welt, eine »Intelligenz« als »Urheber« anzunehmen, ist »totaler Unsinn« (ebd., 124), denn wie es möglich sein soll, dass sich die Begriffe einer Intelligenz durch eine »Schöpfung aus Nichts« in Materie umwandeln oder auch nur eine schon vorhandene »ewige Materie« modifizieren, bleibt völlig unverständlich. Es gibt keinen Weg, von der »Sinnenwelt« aus zu jener vom Glauben angenommenen »übersinnlichen Welt« zu gelangen.

Der zweite Weg ist der transzendentale. Auf ihm verschwinden die genannten Schwierigkeiten, denn für ihn gibt es »keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Widerschein unserer eignen inneren Tätigkeit« (ebd.). Die »übersinnliche Welt« findet sich im eigenen Ich. Fichte erklärt: »Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche« (ebd., 125). Eine ethisch wie naturrechtlich begründete Beschränkung erhält diese Freiheit nur durch die Freiheit der anderen Menschen. Fichte erläutert diesen Gedanken in *Grundlage des Naturrechts* wie folgt: »Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. […] Ich setze in der gleichen ungeteilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich teilen. […] Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander« (Fichte II, 12).

Der notwendige Zweck aller freien Wesen ist ein »Vernunftzweck«. Sein Inhalt ist »eine moralische Weltordnung«. Das Ich ist sich ihrer unmittelbar gewiss. Es handelt sich um eine Gewissheit, die selbst nicht aus einem höheren Grundsatz ableitbar ist

und die deshalb auch als Glaube bezeichnet werden kann, denn »das Element aller Gewißheit ist Glaube« (Fichte III, 126). Fichte formuliert diesen Vernunftglauben so: »Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche,* das wir annehmen. Er wird konstruiert durch das Rechttun« (ebd., 129). In der Perspektive des philosophischen Glaubens an den Endzweck der Vernunft ändert sich der Blick auf die sinnliche Welt. »Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht« (ebd.).

Gleichzeitig aber ändert sich damit auch das Verständnis des traditionellen Gottesbegriffs. Fichte bemerkt: »Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen« (ebd., 130). Diese These löste den Atheismusstreit aus (vgl. Rohs 1991, 111).

Die praktische Vernunft bildet nun auch den Leitfaden für den Blick auf die Weltgeschichte. Sie zielt ab auf die »absolute Forderung einer bessern Welt« (Fichte 1954, 101). Fichte bemerkt: »Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken, als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken, als ihre ganze, und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe wert, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende Spiel mit getrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf als Mittel eines bessern, als Durchgangspunkt zu einem höhern und vollkommenern, erhält er Wert für mich« (ebd., 101 f.).

Drei Aspekte bestimmen seine Menschheitsutopie: Es ist zum ersten der Bereich der Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen. Der Grund ist: »Noch erringet mit Mühe unser Geschlecht seinen Unterhalt und seine Fortdauer von der widerstrebenden Natur. Noch ist die größere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harte Arbeit gebeugt, um sich und der kleinen Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen« (ebd., 102 f.). Doch Missernten, »Wasserfluten, Sturmwinde, Vulkane« und andere Katastrophen vereiteln die Anstrengungen des Menschen immer wieder. Fichte entwirft eine technische Utopie, indem er sagt: »So soll uns die Natur immer durchschaubarer, und durchsichtiger werden bis in ihr geheimstes Innere, und die erleuchtete und durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe dieselbe beherrschen […]. Es soll allmählich keines größern Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu sein; – denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt« (ebd., 104 f.).

Der zweite Aspekt betrifft die innere Verfassung des Staates. Fichte entwirft das Modell einer Vertragstheorie. Nicht die Feudalherren, sondern nur die Staatsbürger selbst können »einen wahren Staat begründen, in welchem jeder einzelne durch die Sorge für seine eigene Sicherheit unwiderstehlich gezwungen wird, die Sicherheit aller andern ohne Ausnahme zu schonen« (ebd., 109 f.).

Der dritte Aspekt betrifft das Völkerrecht. Die Überlegung Fichtes hierzu ist folgende: Ist der Staat erst eine Angelegenheit seiner Bürger geworden, wird auch der Krieg aufhören; denn dass »eine ganze Nation beschließen solle, des Raubes halber

ein benachbartes Land mit Kriege zu überziehen, ist unmöglich, indem in einem Staate, in welchem alle gleich sind, der Raub nicht die Beute einiger weniger werden, sondern unter alle sich gleich verteilen müßte, dieser Anteil des einzelnen aber ihm nimmermehr die Mühe des Krieges lohnen würde« (ebd., 110 f.). Im Anschluss an Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* ist Fichte davon überzeugt, dass die Sorge um die eigene Sicherheit schließlich dazu führen wird, dass sich freie Staaten überall bilden und sich Kultur, Freiheit und allgemeiner Frieden ausbreiten. Der Friede ist die Voraussetzung für eine fortschreitende Verständigung der Völker und eine allgemeine Verbreitung des Wissens, d. h. dass »alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich allen bekannt und mitgeteilt werden wird« (ebd., 108 f.). Dieser Prozess der allgemeinen »Bildung« wird schließlich »allmählich den ganzen Erdball umschlingen« (ebd., 111).

Fichtes Utopie wird schließlich zu einer Vision, die weiter reicht als alle bisher bekannten »irdischen« Ziele. Sie geht über den »Gehorsam« ihnen gegenüber hinaus, d. h., »es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene« (ebd., 117). Unser Handeln selbst, sofern es seine Pflicht erfüllt, die ihm die Vernunft auferlegt, ist selbst bereits ausgerichtet auf ein überirdisches, ewiges Ziel. Fichte formuliert diese Beziehung so: »Was ist denn nun doch das eigentlich, und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben? Nichts anderes, als daß aus unsrer treuen, und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsre Freiheit, und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde« (ebd., 138). Derjenige aber, der sich in seinem Handeln an ihr orientiert, lebt »schon jetzt in ihr« (ebd., 119).

Fichtes Wirkungsgeschichte beginnt in Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling. Sein Idealismus wird für sie zum Ausgangspunkt eigener Systementwürfe. Eine Zuspitzung seiner religionskritischen Überlegungen findet sich bei Feuerbach und Marx. Eine bemerkenswerte Übereinstimmung, wenn wohl auch ohne ein wirkungsgeschichtliches Element, zeigt der transzendentale Idealismus Husserls. Fichtes radikaler Freiheitsbegriff wird von Sartre unter existenzialistischem Vorzeichen fortgeführt.

# V Glück und Nutzen – Der Utilitarismus

Der Begriff Utilitarismus leitet sich ab von dem lateinischen Wort *utilitas*, das u. a. ›Brauchbarkeit‹, ›Nützlichkeit‹, ›Nutzen‹, und ›Vorteil‹ bedeutet. Die *utilitas communis* ist das ›Staatswohl‹. Die utilitaristische Ethik orientiert sich an einem breiteren Begriffsfeld. Zu ihm gehören Lust und Unlust, Schmerz und Schmerzfreiheit, Freude und Leid und schließlich Glück und Nutzen. Die zum Kern dieser Ethik gehörende Devise vom »größten Glück der größten Zahl« findet sich bereits bei Hutcheson (vgl. Kap III, 1). Doch erst Bentham macht sie zum Leitbegriff einer utilitaristischen Ethik.

Die theoretischen Elemente dieser Ethik sind vielfältig. Zu ihnen gehört im Unterschied zu einer Prinzipienethik im Sinne Kants der Gedanke, dass bei der Beurteilung einer Handlung vor allem ihre Folgen zu berücksichtigen sind. Das betrifft sowohl die vom Handlungsutilitarismus erörterten unmittelbaren Folgen der einzelnen Handlung als auch die im Regelutilitarismus diskutierten längerfristigen allgemeinen Folgen eines regelkonformen Verhaltens. In jedem Fall ist die utilitaristische Ethik eine Konsequenzenethik. Mit dem Begriff Glück werden Ansätze der antiken Glücksethik aufgegriffen. Es ist der Gedanke, dass jeder Mensch nach Glück strebt und dass dies zu seiner Natur gehört. Dieses Streben gehört zu den unhintergehbaren und keiner weiteren Rechtfertigung bedürftigen Voraussetzungen menschlichen Handelns. Menschliche Verhaltensweisen lassen sich unter dieser Voraussetzung beschreiben und empirisch erfassen. Neu ist in der utilitaristischen Ethik dagegen der Gedanke, dass das Glück nicht nur wissenschaftlich erfasst, sondern auch quantifiziert werden kann.

Dieser Aufgabe widmete sich vor allem Bentham. Er entwickelte das Konzept eines Glückskalküls, bei dem das Quantum an Freude und Leid nicht nur für das Individuum, sondern sogar für ganze Gesellschaften, schließlich der gesamten Menschheit in die Berechnung eingehen sollte. Bemerkenswert ist, dass auch Lust und Unlust der Tiere dabei berücksichtigt werden sollten. Die Bestimmung der Gesamtsumme des Glücks sollte mit den Methoden der Arithmetik geleistet werden. Als juristisch geschulter Denker sah er es darüber hinaus als seine Aufgabe an, Verbrecher, die das Gesamtwohl der Gesellschaft gefährden, in ebenfalls quantitativ ermittelter Weise zu bestrafen.

Mill schließt sich mit seinem Ansatz in vielen Aspekten an Bentham an. Allerdings unterscheidet er sich von ihm deutlich in zwei Punkten. Er hält die quantitative Methode für unzulänglich und ersetzt sie durch die qualitative Differenzierung von Freude und Leid. Das hat auch Auswirkungen auf die Berücksichtigung von tierischer Freude und Leid. Die geistigen Freuden, zu denen ein Mensch fähig ist, übersteigen die eines Tieres bei weitem. Zum anderen findet bei ihm, stärker als bei Bentham, der Pflichtgedanke Eingang in seine Ethik. Das Gesamtwohl der

Menschheit ist nicht einfach eine Summe des Glücks aller Einzelnen. Es anzustreben wird zur Pflicht. Dabei wird der utilitaristische Gedanke nicht aufgegeben; denn auf lange Sicht erhöht nur die Orientierung am Gemeinwohl auch das eigene. In seiner politischen Ethik werden für Mill zwei Themen wichtig. Es ist zum einen das Konzept eines liberalen Staates, in dem der Einzelne die größtmöglichen bürgerlichen Freiheiten genießt und es ist zum anderen das seiner Zeit weit voraus liegende Ziel der Gleichberechtigung der Frau.

Singer greift bei seinem Ansatz auf Elemente von Bentham und Mill zurück. Den Tierschutzgedanken leitet er direkt von Bentham ab, den Pflichtgedanken eher von Mill. Zentral für den von ihm geforderten Tierschutz wird seine These, dass er den für das Selbstverständnis des Menschen wichtigen Begriff der Person auch auf höhere Säugetiere überträgt, während er ihn für Säuglinge und geistig behinderte Menschen ausschließt. Damit verbunden ist sein heftig umstrittenes Plädoyer für ein Recht auf *Infantizid*, d. h. Tötung, bei schwer geschädigten Neugeborenen. Dem Pflichtgedanken Mills folgt seine Forderung der weltweiten Armutsbekämpfung durch die reichen Nationen.

## 1 Das größte Glück der größten Zahl (Bentham)

»Wie der Wert einer Menge an Freude oder Leid gemessen werden kann […] Wenn man also die allgemeine Tendenz einer Handlung durch die die Interessen einer Gemeinschaft betroffen sind, genau bestimmen will, verfahre man folgendermaßen. Man beginne mit einer Person, deren Interessen am unmittelbarsten durch eine derartige Handlung betroffen zu sein scheinen, und bestimme: a) den Wert der erkennbaren *Freude*, die von der Handlung in erster Linie hervorgebracht zu sein scheint; b) den Wert jeden *Leids,* das von ihr in *erster* Linie hervorgebracht zu sein scheint; […]. e) Man addiere die Werte aller *Freuden* auf der einen und die aller *Leiden* auf der anderen Seite. Wenn die Seite der Freude überwiegt, ist die Tendenz der Handlung im Hinblick auf die Interessen dieser *einzelnen* Person insgesamt *gut*; überwiegt die Seite des Leids, ist ihre Tendenz insgesamt *schlecht*. f) Man bestimme die *Anzahl* der Personen, deren Interessen anscheinend betroffen sind, und wiederhole das oben genannte Verfahren im Hinblick auf jede von ihnen. […]. Man ziehe die *Bilanz*; befindet sich das Übergewicht auf der Seite der Freude. So ergibt sich daraus für die betroffene Gesamtzahl oder Gemeinschaft von Individuen eine allgemein *gute Tendenz* der Handlung, befindet es sich auf der Seite des *Leids*, ergibt sich daraus für die gleiche Gemeinschaft eine allgemein *schlechte Tendenz.*«

(Jeremy Bentham: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung*. In: Otfried Höffe (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*. Tübingen 1992, S. 79 ff.)

Jeremy Bentham wird 1748 als Sohn eines vermögenden Rechtsanwalts in London geboren. Er studiert in Oxford Rechtswissenschaften und Philosophie. Seine Tätigkeit als Anwalt bricht er jedoch schon bald ab, da er sich mehr zu den Naturwissenschaften hingezogen fühlt. Isaac Newton und Carl von Linné werden für ihn zu intellektuellen Vorbildern. Eng verbunden mit Gedanken der französischen Aufklärung erhält er 1792 neben George Washington, Friedrich Schiller und Johann Heinrich Pestalozzi die französische Ehrenbürgerschaft. Zusammen mit James Mill, dem Vater von John Stuart Mill, entwickelt er das theoretische Konzept der Radicals, einer politischen Bewegung, die einen nachhaltigen Einfluss auf die englische Innenpolitik ausüben und später zur Gründung der Liberal Party führen wird. Zu ihren Prinzipien gehören die Entwicklung der Demokratie und die Reform des Strafrechts. Bentham stirbt 1832 in London (vgl. Wolf in: Pieper 1992, I, 154 f.).

Bentham knüpft an die Ethik von Hutcheson an: Wie bei Hutcheson bildet für ihn die Natur die Grundlage der Ethik, er übernimmt von ihm die Devise vom ›größten Glück der größten Zahl‹ und er versucht, mathematische Modelle für die Berechnung der »Gesamtsumme« des Glücks einzuführen. Diese gelten in gleicher Weise für die Bereiche der Moral, der Politik und des Rechts. Dabei distanziert er sich deutlich von Hutcheson. Er lehnt dessen Konzept eines moralischen Gefühls strikt ab.

In seinem grundlegenden ethischen Werk *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* aus dem Jahre 1789 formuliert er seinen Grundgedanken wie folgt: »Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – *Leid* und *Freude* – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_14, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem, was wir tun, was wir sagen, was wir denken: jegliche Anstrengung, die wir auf uns nehmen können, um unser Joch von uns zu schütteln, wird lediglich dazu dienen, es zu beweisen und zu bestätigen. […] Das *Prinzip der Nützlichkeit* erkennt dieses Joch an und übernimmt es für die Grundlegung jenes Systems, dessen Ziel es ist, das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten« (in: Höffe 1992 55 f.).

Bentham beruft sich bei diesem Konzept u. a. auf den französischen Materialisten Claude Adrien Helvetius (1715–1771), der in seinem Werk *Vom Geist* (1758) die Sinnlichkeit des Menschen und die ihn bewegenden hedonistischen Motive nach dem Modell der Newtonschen Physik glaubte erklären zu können. Man gewinnt den Eindruck, er vertrete wie dieser einen deterministischen Materialismus, der den Menschen mit der »Kette der Ursachen und Wirkungen« an die Natur fesselt. Doch dieser Gedanke wird relativiert durch den Hinweis auf das, was wir »tun sollen«, eine Devise, die die »Vernunft« voraussetzt. Er betont, dass das, was ist, auch sein soll. Bentham drückt sich hier ähnlich ambivalent aus wie Hume. Diese Ambivalenz erst eröffnet Bentham einen Spielraum für ethische Pflichten und rechtliche Empfehlungen. Eine ethische Pflichtenlehre hat Bentham in seinem posthum veröffentlichten Werk *Deontology* (1834) entwickelt, mit dem er der Pflichtethik – angelehnt an das griechische Wort *to deon* für ›man muss‹ – einen neuen Namen gibt. Es ist keine Pflichtenlehre im Sinne Kants, sondern eine utilitaristische Klugheitsethik, die sich am Prinzip der Nützlichkeit orientiert.

Unter Nützlichkeit versteht Bentham das Prinzip, durch das »Gewinn, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück« für ein Individuum, eine Gruppe oder eine Gemeinschaft hervorgebracht wird. Der Nutzen oder die Interessen der Gemeinschaft unterscheiden sich aber nur quantitativ und nicht qualitativ von dem Interesse des Individuums. Das Interesse der Gemeinschaft ist nichts anderes als die Summe der Interessen der Individuen. Da nach Bentham jeder Mensch in Freude und Leid der Natur unterworfen ist, gilt auch das diesem Sachverhalt entsprechende Prinzip der Nützlichkeit allgemein. Doch lässt sich die Richtigkeit dieses Prinzips beweisen? Benthams Antwort lautet: Nein, es ist eines »direkten Beweises« nicht fähig, »denn was dazu dient, um etwas anderes zu beweisen, kann nicht selber bewiesen werden; eine Beweiskette muß irgendwo anfangen« (ebd., 58). Andererseits aber ist es auch nicht möglich, »die Richtigkeit des Prinzips argumentativ zu widerlegen« (ebd., 59).

Doch obwohl das Prinzip der Nützlichkeit in allen Menschen wirksam ist, findet es keine allgemeine Anerkennung. Bentham nennt zwei Prinzipien, die dem der Nützlichkeit entgegengesetzt werden: Das eine ist das Prinzip der Askese, das zweite das von Sympathie und Antipathie. Das erste der beiden tritt noch einmal in zwei Varianten auf: einer religiösen und einer philosophischen. Die »religiöse Partei« verbietet ihren Anhängern jede Form der Freude aus »Furcht vor künftiger Strafe von seiten einer verdrießlichen und rachsüchtigen Gottheit« (ebd., 62). Die Form der religiösen Askese hat es sich vielmehr zur »Pflicht gemacht […], nach Leid zu streben« (ebd., 63). Dabei ging es ihren Anhängern nicht nur darum, sich selbst Leid zuzufügen, sondern auch anderen, »was die heiligen Kriege und die religiösen Verfolgungen bezeugen« (ebd., 64).

Die philosophische Partei steht der Freude »indifferent« gegenüber. Sie verurteilt sie nicht schlechthin, sondern nur die ihrer Meinung nach grobe. Sie verfeinert sie und nennt sie nun »das Ehrenwerte, Glorreiche, Anständige, Schickliche, als das *honestum, decorum*« (ebd., 63). Bentham denkt dabei an die Stoa und vornehmlich wohl an Cicero.

Das Prinzip von Sympathie und Antipathie basiert nicht auf einer Überlegung, sondern hat »das innere Gefühl der Billigung und Mißbilligung« zum Inhalt. Es handelt sich um den von Hutcheson vertretenen ›moralischen Sinn‹ (vgl. ebd., 68). Folgt man den Anhängern dieses Prinzips, »so braucht man nur seine eigenen Gefühle um Rat zu fragen« (ebd., 67). Angewendet auf das Strafrecht bedeutet das: »wenn du einen starken Haß hegst, strafe viel, wenn du einen geringen Haß hegst, strafe wenig« (ebd.). Wenngleich dieses Prinzip auch in vielen Fällen mit dem der Nützlichkeit übereinstimmt, da das, was Leid verursacht, auch Hass hervorruft, so unterscheidet es sich von diesem doch dadurch, dass in ihm Überlegungen über die nützlichen oder schädlichen Folgen für die Gesellschaft ausgeklammert werden. Das Gefühl ist unmittelbar. Schließlich betont Bentham, dass ein sogenanntes »theologisches Prinzip« keinen eigenen Status hat, da unter der Prämisse, dass Gott nur das Richtige wollen kann, »es zunächst notwendig ist zu wissen, ob eine Sache richtig ist, bevor man wissen kann, ob sie dem Willen Gottes entspricht« (ebd., 73).

Bentham erstellt einen Katalog der »verschiedenen einfachen Freuden, für die die menschliche Natur empfänglich ist« (ebd., 83). Es sind: die Sinnesfreuden, die Freuden des Reichtums, der Freundschaft, eines guten Rufes, der Macht, der Frömmigkeit, des Wohlwollens, des Übelwollens, der Erinnerung, der Einbildungskraft, der Erwartung, die gesellschaftlich fundierten Freuden und die Freuden der Entspannung. Ebenso gibt es eine Reihe von Leiden. Es sind: die Leiden der Entbehrung, der Sinne, der Unbeholfenheit, der Feindschaft, eines schlechten Rufes, der Frömmigkeit, der Mildtätigkeit, der Missgunst, der Erinnerung, der Einbildungskraft, der Erwartung und das gesellschaftlich fundierte Leiden (vgl. ebd., 83).

Aufgabe des Individuums, der Gesellschaft und des Gesetzgebers ist es, Freude zu maximieren und Leiden zu minimieren. Dazu ist es nötig, beide zu quantifizieren. Zunächst sind die Werte der verschiedenen Freuden für ein Individuum quantitativ zu erfassen und von ihrer Summe die ebenfalls quantifizierten Werte der Leiden abzuziehen. Dasselbe ist für alle anderen Mitglieder einer Gesellschaft durchzuführen, um daraus eine Summe aller in der Gesellschaft vorhandenen Freuden und Leiden zu errechnen. Die Bilanz ergibt sich dann aus der Differenz aller Freuden und Leiden. Aus ihr lässt sich eine gute oder eine schlechte »Tendenz« in der Gesellschaft errechnen (s. Zitat). Bentham betont, seine Methoden seien »so streng wie die mathematischen« (Bentham 2013, 9), die die Grundlage für alle folgenden Konzepte einer utilitaristischen Ethik bilden. Allerdings gibt er keine Hinweise darauf, wie der Wert einer Freude oder eines Leids quantitativ zu erfassen ist (vgl. Höffe 1992, 20).

In seinem Buch *Principles of the Civil Code* von 1786 (*Principien der Gesetzgebung*) erörtert Bentham die Frage, ob das Prinzip der Nützlichkeit auch in den Bereichen der Politik und des Rechts zur Anwendung kommen könne. Die Überlegung, dass nur für die Moral das Nützlichkeitsprinzip gelte, für die Politik dagegen das der Gerechtigkeit, zeigen – so Bentham – »verwirrte Begriffe«. »Der ganze Unterschied zwischen Moral und Politik besteht darin, daß diese die Handlungen

der Regierungen, jene die Handlungen der Individuen leitet; ihr gemeinsames Ziel ist aber das Wohlsein. Was politisch gut ist, kann nicht moralisch schlecht sein« (Bentham 1833, 23).

Bentham entwickelt das Konzept eines Regelutilitarismus, wenn er sagt: »Man bindet die Menschen nicht allein durch die besondre Nüzlichkeit dieses oder jenes Versprechens; sondern in den Fällen, wo das Versprechen einer der Parteien lästig wird, bindet man sie noch durch die allgemeine Nüzlichkeit der Versprechen, durch das Vertrauen, das jeder gebildete Mensch auf sein Wort einzuflößen wünscht, um für einen glaubwürdigen Menschen gehalten zu werden, und sich der an die Rechtschaffenheit und Achtung geknüpften Vortheile zu erfreuen« (ebd., 25). Es ist der klug berechnete Nutzen, der zur Einhaltung von Versprechen führt und nicht die »geheime innere Stimme« des »Gewissens«, die sich auf »Gott« beruft und als Argument für die Autorität Gottes zirkulär wiederum die innere Stimme des Gewissens anführt.

Aber auch im Bereich der Politik sind die größten Feinde des Prinzips der Nützlichkeit diejenigen, die sich »auf das sogenannte religiöse Princip« (ebd., 27) berufen. Es sind jene, die Texte der »Offenbarung« zur Grundlage der Politik machen wollen. Das aber wäre ganz unsinnig, da die in ihnen enthaltenen Vorschriften sich vielfach widersprechen und kein System bilden. Wollte man sich an der »Offenbarung« orientieren, so würde das bedeuten, »daß sie, im buchstäblichen Sinne genommen, die Welt umkehren, die Selbstvertheidigung, die Industrie, den Handel vernichten würde« (ebd., 28). Im Übrigen ist nicht zu leugnen, »daß die Kirchengeschichte einen unumstößlichen Beweis der schreklichen Uebel liefert, die aus falsch verstandenen religiösen Maximen entstanden sind« (ebd.).

Nicht religiöse Prinzipien, sondern allein das Prinzip der Nützlichkeit ist geeignet, ein modernes Strafrecht zu begründen. Die Basis bildet die »Wissenschaft« von der »Berechnung von Lust- und Unlustempfindungen«. Das heißt: »Wir werden das Verbrechen oder das Uebel gewisser Handlungen zu betrachten haben d. h. die Unlustempfindungen, die daraus für diese oder jene Individuen hervorgehen; des Verbrechers d.h die Triebfeder den Reiz der Lust, die ihn zum Verbrechen hingerissen hat; den Gewinn des Verbrechens d.h die Erwerbung irgend einer Lust, welche die Folge davon gewesen; die ihm aufzuerlegende gesezliche Strafe d. h. eine Unlust, der man den Schuldigen unterwerfen muß« (ebd., 37). All diese Faktoren muss der Gesetzgeber bei dem Entwurf eines Strafrechts berücksichtigen. Tut er das, ist die Gesetzgebung nichts anderes als »ein arithmetisches Geschäft« (ebd., 44). Bentham räumt ein, dass dieses Verfahren im Unterschied zur Methode des Gefühls zwar anfangs langsam sei, nach einiger Übung aber verlässlich und schnell. Hat man erst den »richtigen Geistesblick, […] so vergleicht man die Summe des Guten und des Uebeln mit solcher Schnelligkeit, daß man sich nicht aller Ringe der Gedankenkette bewußt wird. Man rechnet, ohne es zu wissen« (ebd., 44).

Bei der Festsetzung von Strafbestimmungen innerhalb der Gesetzgebung tauchen nun allerdings neue Probleme auf. Es kommt darauf an, das allgemeine Gesetz auf einzelne Fälle zu beziehen. Dabei sind nicht nur die besonderen Umstände der Tat zu berücksichtigen, sondern auch das Land, für das diese Strafbestimmungen getroffen werden. Bentham unterscheidet vier Aspekte: Der erste Aspekt betrifft das Übel einzuschätzen, das durch ein Verbrechen hervorgerufen wird. Eine Beleidigung

gegenüber einer Frau hat eine andere Bedeutung als gegenüber einem Mann; eine körperliche Verletzung bei einem Kranken eine andere als bei einem Gesunden. Der zweite betrifft die Frage der angemessenen Entschädigung. So kann eine Geldentschädigung für eine Person angenehm, für die andere kränkend sein, je »nach dem Range der Person, ihrem Vermögen, der herrschenden Meinung« (ebd., 60). Der dritte betrifft die Einschätzung der Wirkung der Strafe auf den Verbrecher. Eine Verbannung hat eine unterschiedliche Bedeutung für einen jungen Menschen und für einen alten, für einen Familienvater eine andere als für einen Junggesellen, für einen Handwerker, der auf seinen Betrieb angewiesen ist, eine andere als für einen Reichen, »der nur die Scene seiner Vergnügungen ändert«. Dieselben Unterschiede gelten für Gefängnisstrafen. Der vierte Aspekt betrifft schließlich die kulturellen Unterschiede in den verschiedenen Ländern. Bentham weist vor allem auf den Unterschied von Europa und Asien hin. Er bemerkt: »Die Frauen in Europa sind gewöhnt, sich der Freiheit und selbst der häuslichen Herrschaft zu erfreuen; die Frauen in Asien sind durch ihre Erziehung vorbereitet, in ein Serail eingeschlossen zu werden und die Sklavinnen ihrer Männer zu sein. Die Ehe in Europa und im Orient ist nicht derselbe Vertrag: wenn man ihn denselben Gesezen unterwerfen wollte, so würde man augenscheinlich alle interessirten Parteien unglüklich machen« (ebd., 61). Das Ergebnis ist, dass es keine allgemeine gleiche Gesetzgebung für alle Menschen geben kann. Die verbreitete Devise: »Für gleiche Verbrechen gleiche Strafen« – lässt sich daher nicht aufrecht erhalten. Der naturrechtlich begründete Gleichheitsgrundsatz schafft nur einen »Anschein von Gerechtigkeit«. In Wirklichkeit aber erzeugt er unter dem »Scheine der Gleichheit die ungeheurste Ungleichheit« (ebd., 62).

Bentham wendet sich gegen die *Erklärung der Menschenrechte* von 1789 und das Naturrecht (vgl. Russell 1983, 784). Ein »natürliches Recht« ist für ihn ebenso eine Fiktion wie ein moralisches »Gesez der Natur«. Mit diesen Ausdrücken »personificirt« man seiner Meinung nach nur die Natur, »man schreibt ihr diese oder jene Absicht zu« (Bentham 1833, 113). Er betont dagegen: »Das Natürliche im Menschen sind seine Empfindungen der Lust oder Unlust, seine Neigungen; nennt man aber diese Empfindungen und Neigungen Geseze, so führt man einen falschen und gefährlichen Begriff ein, so bringt man die Sprache mit sich selbst in Widerspruch; denn gerade um diese Neigungen zu bändigen, müssen Geseze gemacht werden. Statt sie als Geseze zu betrachten, muß man sie Gesezen unterwerfen, und gegen die stärksten natürlichen Neigungen sind die strengsten Geseze zu richten. Gäbe es ein Naturgesez, das alle Menschen zu ihrem gemeinsamen Wohl hinlenkte, so würden die Geseze überflüssig sein« (ebd., 114). Das von Bentham akzeptierte Recht ist das positive Recht des jeweiligen Gesetzgebers.

Bentham betont, dass alle Gesetze ein Übel darstellen, »denn jedes Gesez beschränkt die Freiheit« (ebd., 67). Der Gesetzgeber hat also nur zwischen verschiedenen Übeln zu wählen. Er hat sich daher genau zu fragen, ob das von ihm unter Strafe gestellte Verhalten wirklich ein Übel ist und ob es größer ist als das Übel, das durch die Strafe in Aussicht gestellt wird. Die vom Gesetzgeber zu bekämpfenden Verbrechen lassen sich einteilen in Übel erster, zweiter und dritter Ordnung. Das Übel der ersten Ordnung teilt sich auf in das ursprüngliche, welches das geschädigte Individuum selbst trifft und in das abgeleitete, das die mit ihm verbundenen Personen trifft. Das Übel der zweiten Ordnung teilt sich ebenfalls auf. Das eine ist der

Schrecken, der durch das Verbrechen unmittelbar hervorgerufen wird. Er verbindet sich mit der unmittelbaren Furcht, selbst Opfer solch eines Verbrechens zu werden. Das zweite Übel dieser Ordnung ist die Gefahr, dass dieses Verbrechen den Weg bahnt für ein weiteres Verbrechen dieser Art (vgl. ebd., 69).

Doch bereits bei der Bekämpfung der Übel erster und zweiter Ordnung kann es zu schwierigen Problemen der Berechnung kommen. Bentham wählt selbst folgendes Beispiel: Ein »Armer«, durch den Hunger getrieben, »stehle in einem reichen Hause ein Brod, das ihm vielleicht das Leben rettet: kann man hier wohl das Gute, das er sich selbst verschafft, dem Verluste, den der Reiche erleidet, gleich sezen?« (ebd., 80). Man kann es offensichtlich nicht. Und doch erfordern solche Handlungen »Strafen« (ebd.). Seine Begründung lautet so: »Also nicht wegen des Uebels der ersten Ordnung, sondern wegen jenes der zweiten sind diese Handlungen für Verbrechen zu erklären« (ebd.). Das bedeutet: Die allgemeine Rechtssicherheit, die darauf beruht, dass Verbrechen bestraft werden, steht höher als der lebensrettende Diebstahl eines Menschen. Bentham erläutert leider nicht, wie der »Nutzen« eines Menschenlebens im Verhältnis zum »Nutzen« der Rechtssicherheit quantitativ zu bestimmen ist (vgl. Höffe 1992, 20).

Doch es gibt noch ein Übel der dritten Ordnung. Es betrifft die langfristigen Folgen einer sich verbreitenden Kriminalität. Erzeugt wird so ein Klima des Schreckens. Bentham beschreibt es so: »Wenn das Schrecken zu einem gewissen Punkte gelangt, wenn es lange Zeit dauert, so beschränkt sich seine Wirkung nicht auf die leidenden Vermögen des Menschen, sie dehnt sich auf seine activen Vermögen aus, ertödtet sie, versetzt sie in einen Zustand der Niedergeschlagenheit und Erstarrung. Wenn Bedrückungen und Beraubungen gewöhnlich geworden, arbeitet der muthlose Landmann nur noch, um nicht vor Hunger zu sterben; er sucht im Nichtsthun den einzigen Trost seines Unglüks, der Fleiß sinkt mit der Hoffnung, und Unkraut wuchert auf den fruchtbarsten Feldern« (ebd., 73). Doch zum Glück verbreitet sich nicht nur das Übel, sondern ebenso das Gute. Es zeigt sich in der dritten Ordnung als »Energie, jener Freudigkeit des Herzens«, die zu einem gesellschaftlich nützlichen Handeln führt. Bentham ist hinsichtlich ihrer Wirkung optimistisch. Er teilt die von Mandeville entwickelte ökonomische Ethik. Seine These ist: »Die Gesellschaft ist so eingerichtet, daß wir, indem wir für unser eignes Glük arbeiten, für das allgemeine Glük wirken. Man kann seine eignen Mittel zum Genusse nicht vermehren, ohne daß man die eines andern vermehrt. Zwei Völker, wie zwei Individuen, bereichern sich durch wechselseitigen Handel, und jeder Tausch ist auf wechselseitigen Vortheil gegründet« (ebd., 74).

Benthams Wirkungsgeschichte ist aufs Engste mit der des Utilitarismus verbunden: John Stuart Mill knüpft an ihn ebenso an wie Peter Singer. Bentham gilt nicht nur als Vorkämpfer des Rechtsstaats, der Demokratie und des Liberalismus, sondern, nach einigem Zögern, auch des Frauenwahlrechts. Mit Benthams Konzept eines Überwachungssystems in Gefängnissen hat sich Foucault kritisch auseinandergesetzt. Nicht übergangen werden darf schließlich sein, zu seiner Zeit noch ganz ungewöhnlicher, Einsatz für den Tierschutz.

## 2 Das Prinzip der Nützlichkeit (Mill)

»Ferner wird die Nützlichkeitslehre oft pauschal als unmoralisch gebrandmarkt, indem man sie mit dem Ausdruck Opportunismus belegt und sie damit unter Ausnutzung der populären Bedeutung dieses Ausdrucks dem Handeln aus Prinzip entgegengesetzt erscheinen lässt. […]. So wäre es z. B. in vielen Fällen opportun zu lügen, um über eine momentane Verlegenheit hinwegzukommen oder um etwas zu erreichen, das uns oder andern einen unmittelbaren Vorteil gewährt. Aber insofern die Ausbildung und Pflege einer strikten Wahrheitsliebe eines der nützlichsten und ihre Schwächung eines der schädlichsten Dinge ist, zu denen unser Verhalten führen kann, und insofern jede und sei es auch unbeabsichtigte Abweichung von der Wahrheit dazu beiträgt, jene Vertrauenswürdigkeit menschlicher Äußerungen zu erschüttern, von der alles gesellschaftliche Wohlergehen, das wir gegenwärtig vorfinden, abhängt und die die schlechthin unerlässliche Voraussetzung von Kultur, Sitte – kurz: allem ist, worauf menschliches Glück im weitesten Sinne beruht, insofern fühlen wir, daß es nicht nützlich sein kann, eine Regel von so überragender Nützlichkeit um eines kurzfristigen Vorteils willen zu verletzen, und daß derjenige, der um eines Vorteils für sich selbst oder einen anderen willen das Seinige dazu beiträgt, der Menschheit den Schaden anzutun und das Gut zu nehmen, das ein Mehr oder Weniger an gegenseitigem Vertrauen bedeutet, die Rolle ihres schlimmsten Feindes spielt.«

(John Stuart Mill: *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1976, S. 38 f.)

John Stuart Mill wird 1806 in London geboren. Sein Vater James Mill, der den Utilitarismus seines Freundes Bentham vertritt, erzieht seinen Sohn von frühester Jugend an nach diesen Prinzipien. Mill lernt schon als Kind die alten Sprachen, außerdem Französisch und Deutsch. Mit 13 Jahren studiert er Werke der politischen Ökonomie von Adam Smith und David Ricardo mit 14 Jahren in Montpellier Chemie, Zoologie, Mathematik, Logik und Metaphysik. Geistige Überanstrengung führt bei ihm vorübergehend zu einer tiefen Depression. Er trifft in Frankreich mit Vertretern des politischen Liberalismus zusammen und begeistert sich für die Ideale der französischen Revolution. Mill entwickelt das Konzept eines sozial-liberalen Staates, in dem er die freie Entfaltung der Individualität und wirtschaftliche Regulierung durch den Staat im Bereich der Daseinsfürsorge miteinander zu verbinden sucht. Von 1823 bis zu ihrer Verstaatlichung im Jahre 1858 arbeitet er für die Ostindische Handelsgesellschaft. 1851 heiratet er Harriet Taylor, deren Kampf für die Frauenrechte er unterstützt. Von 1865–1868 ist Mill Unterhausabgeordneter für die Whigs. Er stirbt 1873 in Avignon. Wichtige Werke sind sein *System der deduktiven und induktiven Logik* von 1843, in der er eine Forschungslogik auf empiristischer Grundlage erarbeitet, sein Buch *Über Freiheit* von 1859 und *Der Utilitarismus* von 1861 (vgl. Fellmann 1996, 38 f.).

Mill entwickelt seinen utilitaristischen Ansatz in Fortführung und Modifikation der Gedanken Benthams und seines Vaters. Er unternimmt es, die Bedeutung des utilitaristischen Prinzips in vorliegenden, ethisch bedeutsamen Konzepten nachzuweisen. Unübersehbar sei es z. B., dass bereits Sokrates in seinem Gespräch mit Protagoras »die Theorie des Utilitarismus gegen die populäre Moral dieses sogenannten Sophisten verfocht« (Mill 1976, 3). Der Utilitarimus vertritt – so Mill – »das

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_15, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Prinzip der Nützlichkeit oder, wie Bentham es später genannt hat, das Prinzip des größten Glücks« (ebd., 7). Es ist ein Prinzip, das die Zwecke und Folgen einer Handlung zum Maßstab nimmt. Es war Kants Fehler, diesen Gedanken aus seiner Ethik auszuklammern.

Mill gesteht zu, dass eine prinzipielle Schwierigkeit auch seinen Ansatz treffe. Sie betrifft die Frage, wie ein Beweis dieser Theorie gegeben werden könne. Er erläutert diese Schwierigkeit folgendermaßen: »Es versteht sich, daß dies kein Beweis im gewöhnlichen und populären Sinne des Wortes sein kann. Fragen nach letzten Zwecken sind eines direkten Beweises nicht fähig. Wenn von etwas gezeigt werden kann, daß es gut ist, dann nur dadurch, daß man zeigt, daß es ein Mittel zu etwas anderem ist, von dem ohne Beweis zugegeben wird, daß es gut ist. Daß die ärztliche Kunst etwas Gutes ist, ist dadurch bewiesen, daß sie der Gesundheit dient – aber wie will man beweisen, daß Gesundheit etwas Gutes ist?« (ebd., 8 f.). Ähnliches gilt für das Vergnügen, das die Musik bereitet; denn »wie wollte man beweisen, daß Vergnügen etwas Gutes ist?« (ebd., 9). Die Tatsache, dass der Mensch nach Glück strebt, ist die unhintergehbare, eines Beweises weder fähige noch bedürftige, Voraussetzung jeder Ethik. Sie bildet auch die Voraussetzung der »utilitaristischen oder Glückseligkeitstheorie«.

Mill definiert die utilitaristische Ethik wie folgt: »Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, daß Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter ›Glück‹ [*happiness*] ist dabei Lust [*pleasure*] und das Freisein von Unlust [*pain*], unter ›Unglück‹ [*unhappiness*] Unlust und das Fehlen von Lust verstanden« (ebd., 13). Es sind die einzigen Dinge, die als Endzweck wünschenswert sind.

Dem Einwand, dass dieses Konzept einen puren Hedonismus bedeute, weist Mill mit dem Argument zurück, dass es unterschiedliche Arten der Freude und der Lust gibt. Sie haben eine unterschiedliche Qualität. So ist »den Freuden des Verstandes, der Empfindung und Vorstellungskraft sowie des sittlichen Gefühls« ein weit höherer Wert zuzuschreiben als der »bloßen Sinnlichkeit« (ebd., 15). Den Beweis hierfür liefert das »Mehrheitsvotum« (ebd., 20). Mill argumentiert so: »von zwei Freuden ist diejenige wünschenswerter, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren haben – ungeachtet des Gefühls, eine von beiden aus moralischen Gründen vorziehen zu müssen –, entschieden bevorzugt wird« (ebd., 15 f.). Mill ersetzt das Modell einer Quantifizierung des Glücks bei Bentham durch den Gedanken der qualitativen Differenz. Das führt ihn zu dem Urteil: »Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedengestelltes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr« (ebd., 18).

Mill gibt sich mit diesem Verständnis des Utilitarismus aber noch nicht zufrieden. Es reicht nicht aus, darauf hinzuweisen, dass alle Menschen tatsächlich nach Glück streben, sie sollen es auch. Er versteht seinen Ansatz als eine normative Ethik. Aus dem Sein folgt ein Sollen. Er sagt: Da das Glück »nach utilitaristischer Auffassung der Endzweck des menschlichen Handelns ist, ist es notwendigerweise auch die Norm der Moral. Diese kann also definiert werden als die Gesamtheit der Handlungsregeln und Handlungsvorschriften, durch deren Befolgung ein Leben der angegebenen Art

für die gesamte Menschheit im größtmöglichen Umfang erreichbar ist; und nicht nur für sie, sondern, soweit es die Umstände erlauben, für die gesamte fühlende Natur« (ebd., 21). Allerdings ist die Kluft zwischen Sein und Sollen umso geringer, je stärker sie durch die bestehende »Gefühlsbindung – sei es zur Gemeinschaft, sei es zu einzelnen Menschen« (ebd., 24), überbrückt wird.

Mill verbindet mit dem Utilitarismus eine gesellschaftliche Utopie, zu der die Ausrottung der »wirklich großen Übel in der Welt«, wie Armut, Krankheit, fehlende Bildung und Katastrophen aller Art gehören: »Kurz, alle wichtigen Ursachen menschlichen Leidens lassen sich in erheblichem Umfang – und viele fast gänzlich – durch menschliche Mühe und Anstrengung beseitigen. Und obgleich […] eine lange Reihe von Generationen im Kampfe fallen muß, bevor die Schlacht gewonnen ist und diese Welt zu dem wird, wozu sie mit rechtem Wissen und Wollen gemacht werden kann, wird jeder, der einsichtig und großmütig genug ist, um einen wie immer geringen und unbedeutenden Teil der Aufgabe zu übernehmen, diesen Kampf als eine edle Befriedigung erleben, die er keiner Lockung selbstsüchtigen Genusses willen aufzugeben bereit ist« (ebd., 27). Von diesem Ziel ist die gegenwärtige Menschheit noch weit entfernt. Ein Leben ohne Glück ist für »neunzehn Zwanzigstel der Menschheit« alltägliche Realität.

Jeder Mensch soll das »Gesamtinteresse« der Menschheit beachten, aber er muss sich dabei nicht aufopfern, sondern nur versuchen, die eigenen Interessen »so weit wie möglich mit dem Interesse des Ganzen in Übereinstimmung« zu bringen (ebd., 30). Er soll die eigenen Interessen und die aller anderen in der Perspektive strikter Unparteilichkeit betrachten und dementsprechend handeln. Doch dieser Gedanke ist nicht neu. »In der goldenen Regel, die Jesus von Nazareth aufgestellt hat, finden wir den Geist der Nützlichkeitsethik vollendet ausgesprochen. Die Forderungen, sich dem anderen gegenüber so zu verhalten, wie man möchte, daß er sich einem selbst gegenüber verhält, und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, stellen die utilitaristische Moral in ihrer höchsten Vollkommenheit dar« (ebd.).

Die Nützlichkeit einer Handlung misst sich am Erfolg. Das Motiv spielt dabei keine Rolle. Rettet jemand einen Ertrinkenden, so ist es gleichgültig, ob er es aus einem »Pflichtgefühl« heraus tat oder in der Hoffnung auf eine Belohnung (vgl. ebd., 32). Doch wie lässt sich der Erfolg einer Handlung richtig beurteilen, wie unbeabsichtigte Folgen vermeiden? Diese Fragen sind berechtigt, stellen aber keinen prinzipiellen Einwand gegen das Konzept einer Konsequenzenethik dar, denn zum einen steht dem Handelnden das tradierte Wissen der gesamten »menschlichen Gattung« zur Verfügung, das dem Menschen sagt, dass Diebstahl, Mord und Lüge schlecht sind, und zum anderen ist es besser, sich am Prinzip des jeweilig als nützlich Erkannten zu orientieren als überhaupt ganz ohne Norm zu handeln. Ähnliches gilt für die immer wieder auftauchenden Fälle von Pflichtenkollisionen (vgl. ebd., 44).

Wenn es nach der utilitaristischen Ethik eine moralische Pflicht ist, das allgemeine Glück zu fördern, dann entsteht auch die Frage nach möglichen Sanktionen bei ihrer Missachtung. Es gibt von ihnen zwei Arten: die äußeren und die inneren. Das äußere Motiv, seine moralische Pflicht zu erfüllen, entsteht durch »die Hoffnung auf die Gunst und die Furcht vor der Ungunst unserer Mitmenschen« und für einen religiösen Menschen darüber hinaus aus der »Liebe und Ehrfurcht gegenüber Gott« (ebd., 48). Die innere Sanktion tritt auf in der Gestalt des Gewissens. Dieses ist eine

»mehr oder weniger starke Empfindung der Unlust, die sich bemerkbar macht, sobald wir unserer Pflicht zuwiderhandeln« (ebd., 49). Psychologisch betrachtet ist das Gewissen ein verwickeltes »Phänomen«. Es wird begleitet von Vorstellungen, »die sich aus Anteilnahme, Zuneigung und noch mehr aus Furcht, aus allen Formen religiösen Gefühls, aus der Erinnerung an die Kindheit und unser ganzes vergangenes Leben, aus Selbstachtung, aus dem Bedürfnis, von anderen geachtet zu werden und gelegentlich aus Selbsterniedrigung herleiten« (ebd., 49).

Ist das Gewissen angeboren, wie es die *Intuitionisten* meinen, oder ist es erworben? Mill nimmt an, dass es erworben ist, aber doch zur menschlichen Natur gehört. Es ist dem Menschen ebenso natürlich wie es für ihn natürlich ist, »zu sprechen, zu denken, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obgleich dies erworbene Fähigkeiten sind« (ebd., 53). Die utilitaristische Moral hat in diesem natürlichen Gefühl ihre Grundlage. Er erläutert seinen Gedanken so: »Dieses unerschütterliche Fundament sind die Gemeinschaftsgefühle der Menschen – das Verlangen nach Einheit mit unseren Mitgeschöpfen, das bereits eine mächtige Triebkraft in der menschlichen Natur ist und glücklicherweise zu denen gehört, die, auch ohne daß sie den Menschen eigens eingeschärft werden, unter dem Einfluß fortschreitender Kultur immer stärker werden« (ebd., 54). Ausdruck dieses Gemeinschaftsgefühls ist, dass immer wieder der Versuch unternommen worden ist, eine »Gesellschaft von Gleichen« zu verwirklichen, in der »der einzelne ein stärkeres Eigeninteresse daran hat, das Wohlergehen der anderen in seiner Lebensführung zu berücksichtigen« (ebd., 56). Mill beruft sich auf Auguste Comte, wenn er darauf hinweist, dass dieses Gemeinschaftsgefühl sich »auch ohne die Unterstützung eines Glaubens an Gott« verwirklichen lasse. Vielmehr sei ein Zustand denkbar, in dem dieses Gefühl, unterstützt durch Institutionen und Erziehung, selbst »wie eine Religion gelehrt« würde (ebd., 57).

Sollte aber die utilitaristische Moral grundlegend die Struktur der Gesellschaft bestimmen, dann fragt es sich, ob sich auch das Recht diesem Prinzip fügt. Zunächst räumt Mill ein, dass über die Frage, was gerecht ist, ebenso heftig gestritten wird wie über die Frage, was für die Gesellschaft nützlich ist. Da aber auch die Gerechtigkeit die Gesamtinteressen der Gesellschaft zum Ziel hat, ist es für ihn evident, »daß die Gerechtigkeit, die auf Nützlichkeit gegründet ist, den […] bedeutsamsten und verbindlichsten Teil aller Moral ausmacht« (ebd., 103). Mill sieht in dieser Frage auch keinen Gegensatz zu Denkern wie Kant, die im Hinblick auf Fragen der Gerechtigkeit den einzelnen Fall im Blick haben und nicht die »Gesamtgesellschaft«, denn damit »Kants Prinzip einen Sinn erhält, muß es so verstanden werden, daß wir unser Verhalten nach einer Regel ausrichten sollen, die alle vernünftigen Wesen *zum Nutzen ihres Gesamtinteresses* annehmen können« (ebd., 91).

Von zentraler, rechtlich relevanter Bedeutung ist das Interesse an Sicherheit. Es ist »in jedermanns Augen das wesentlichste unter allen Interessen. […] Dieses nach dem Nahrungsbedürfnis unerläßlichste aller Grundbedürfnisse kann aber nur dann befriedigt werden, wenn der Mechanismus, durch den Sicherheit gewährt wird, ohne Unterbrechung in Funktion bleibt« (ebd., 94). Aus diesem Grunde ist es die vornehmste Aufgabe des Staates, diese Funktion zu erfüllen. Er tut es, indem er jeden, der die Sicherheit der Gesellschaft bedroht, bestraft. Die Bestrafung ist Ausdruck eines »Gerechtigkeitsgefühls«, in das »nicht nur ein vernünftiges, sondern

auch ein triebhaftes Element eingeht, der Vergeltungstrieb« (ebd.). Zwar gibt es auch andere Strafmotive, so das »Wohl des Bestraften« oder der Schutz der Allgemeinheit. Andere Denker – unter ihnen Robert Owen – halten Strafen generell für ungerecht, da der Verbrecher das Opfer von Erziehung und Umwelt sei und daher für seine Taten nicht verantwortlich gemacht werden könnte. Doch all diese Überlegungen haben gegenüber dem der Vergeltung nur eine untergeordnete Bedeutung. Mill bemerkt, dass zwar das Prinzip »Auge um Auge, Zahn um Zahn« in Europa keine Rolle mehr spiele, doch sei zu vermuten, »daß die meisten sich insgeheim nach ihm zurücksehnen« (ebd., 99). Mill ist sich dessen bewusst, dass das Vergeltungsprinzip im Strafrecht sich von dem der Nützlichkeit unterscheidet. Bemerkenswerterweise steht es, seiner Meinung nach, nicht unter sondern über ihm. Daher kommt Mill zu der erstaunlichen Feststellung: »Das Prinzip, jedem das zu geben, was er verdient, d. h. Gutes mit Gutem und Übles mit Üblem zu vergelten, ist daher nicht nur in dem Begriff der Gerechtigkeit, wie wir ihn bestimmt haben, enthalten, sondern ist zugleich auch Gegenstand jenes eigentümlich intensiven Gefühls, das die Gerechtigkeit in der Wertschätzung des Menschen über die bloße Nützlichkeit stellt« (ebd., 106).

Allerdings macht Mill von diesem Prinzip in einem Fall eine Ausnahme. Im Gegensatz zu seinem prinzipiellen Verbot der Lüge, das auch das Verbot der Lüge zum Vorteil eines anderen einschließt (s. Zitat), betont er: »Um jemandem das Leben zu retten, ist es unter Umständen nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, die nötige Nahrung oder Arznei zu stehlen oder gewaltsam davon Besitz zu ergreifen oder den einzigen Arzt, der helfen könnte, gewaltsam zu entführen und zur Hilfeleistung zu zwingen« (ebd., 110).

Doch nicht nur im Strafrecht auch im Zivilrecht muss das Prinzip der Gerechtigkeit, das den Gleichheitsgrundsatz betont, in vielen Fällen dem der Nützlichkeit weichen. So entscheidet bei der Bezahlung unterschiedlich produktiver Arbeitsleistungen die soziale Nützlichkeit. Ähnliches gilt für die Frage der Steuern. Hier ist eine »progressive Besteuerung« angebracht, da eine gleiche Steuerlast für Arme und Reiche »mit der Menschlichkeit und der sozialen Wohlfahrt zu sehr in Konflikt gerät« (ebd., 102). Bei aller Abwägung beider Prinzipien im Detail ist sich Mill sicher: »Aus dieser Wirrnis kann nur der Utilitarismus heraushelfen« (ebd.). Tatsächlich aber werden durch seine Beispiele deutlich, dass sich aus seinem Ansatz nicht nur ein Widerspruch zwischen dem Prinzip der Gerechtigkeit und dem der Nützlichkeit ergibt, sondern auch ein weiterer zwischen einem Handlungsutilitarismus und einem Regelutilitarismus (vgl. Höffe 1992, 44).

In seinem viel gelesenen Buch *Über Freiheit* aus dem Jahre 1859, das seine politische Ethik enthält, erörtert Mill nicht das Problem der Willensfreiheit, sondern entwickelt das Programm einer politisch relevanten Handlungsfreiheit. Mill umreißt diese »eigentliche Region menschlicher Freiheit«, indem er drei Aspekte betont: »Sie umfaßt erstens den inneren Bereich des Bewußtseins, Gewissensfreiheit im umfassendsten Sinne fordernd, Freiheit des Denkens und Fühlens, absolute Freiheit der Meinung und des Empfindens inbezug auf alle praktischen oder spekulativen, wissenschaftlichen, moralischen oder theologischen Gegenstände. […]. Das Prinzip verlangt zweitens Freiheit der Neigung und Beschäftigung, die Freiheit, unserem Leben einen unserem eigenen Charakter gemäßen Rahmen zu geben, die Freiheit, so zu handeln, wie es uns gefällt, […] ohne Behinderung von seiten unserer Mit-

menschen, solange unser Tun ihnen nicht schadet […]. Drittens folgt aus dieser Freiheit jedes Individuums die Freiheit, in denselben Grenzen, des Zusammenschlusses von Individuen; die Freiheit, sich für irgendeine Sache zu vereinigen, die nicht eine Schädigung anderer einschließt« (Mill 1987, 19).

Das Recht des Individuums, seine Meinung zu äußern, wozu auch die Pressefreiheit gehört, stellt – so Mill – eine im Prinzip inzwischen auch von den Regierungen nicht mehr in Frage gestellte Errungenschaft der neueren Zeit dar. Gleichwohl wird von ihm gelegentlich abgewichen, so z. B. »wenn die Furcht vor Aufruhr Minister und Richter außer Fassung geraten läßt« (ebd., 23), oder wenn es sich um eine Minderheitsmeinung handelt und die Regierung sich mit der Mehrheit des Volkes in der Unterdrückung dieser Meinung einig weiß und so eine »Tyrannei der Mehrheit« ausübt (ebd., 10). Jede Autorität, die eine Meinung unterdrückt, tut dies mit dem Argument, sie sei falsch. Indem sie das tut, erklärt sie sich selbst für »unfehlbar« (ebd., 25). Derjenige, der Meinungen unterdrückt, unterliegt einem doppelten Trugschluss: Er nimmt nicht nur irrigerweise an, er sei unfehlbar, sondern er verkennt, dass auch die Äußerung von falschen Meinungen für den Prozess der Wahrheitsfindung unerlässlich ist (vgl. ebd., 31). Die Fehlbarkeit, aber auch die »Korrigierbarkeit seiner Irrtümer« machen den Menschen zu einem moralischen Wesen. »Er ist fähig, seine Fehler durch Diskussion und Erfahrung zu berichtigen. Nicht durch Erfahrung allein, Diskussion muß sein, um zu zeigen, wie die Erfahrung zu interpretieren ist« (ebd., 28). Der Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild war nur möglich durch die Diskussion und eine neue Interpretation der scheinbar durch Erfahrung bestätigten Meinungen (vgl. ebd., 46).

Eine besondere Bedeutung hat die Unterdrückung der freien Meinungsäußerung im Bereich der Religion. Mill berichtet von zwei Personen, denen ein Gericht in London den Schutz durch die Gesetze entzog, »weil sie ehrlich erklärten, sie hätten keinen religiösen Glauben« (ebd., 39). Die Konsequenz war: Man durfte sie nun »ungestraft berauben oder mißhandeln«. Eine Berufung auf das Christentum hätte sie retten können. Doch diese Religion ist selbst höchst problematisch. Die christliche Moral ist – so Mill – geschichtlich gesehen, eine negative Reaktion auf die antike Ethik. »In ihrem Abscheu vor der Sinnlichkeit machte sie aus der Askese ein Idol […]. Sie bietet die Hoffnung auf den Himmel und die Drohung mit der Hölle als die vorgeschriebenen und angemessenen Motive für ein tugendhaftes Leben und fällt damit tief unter die Besten der Alten; […] Sie ist im wesentlichen eine Lehre des passiven Gehorsams; sie schärft Unterwerfung unter alle etablierten Autoritäten ein […]. Das Minimum an Anerkennung der Verpflichtung gegenüber dem öffentlichen Wohl, das die neuzeitliche Moral enthält, entstammt griechischen und römischen Quellen, nicht christlichen« (ebd., 61). Der Druck, der von dieser Moral auf eine »Vielzahl vielversprechender Intelligenzen« ausgeht, ist fatal. Viele von ihnen wagen es nicht, »irgendeinem kühnen, kräftigen, unabhängigen Gedankengang zu folgen, in der Furcht, er würde sie zu etwas führen, was als irreligiös oder unmoralisch gilt« (ebd., 43).

Mill sieht als Ziel seiner politischen Ethik die Bildung eines Staates, in dem die freie Entfaltung der Individualität seiner Bürger garantiert ist. Nichtig ist deshalb sogar ein »Vertrag, durch den ein Mensch sich selbst als Sklave verkauft« (ebd., 123). Er beruft sich bei seinem liberalen Staatsverständnis auf Wilhelm von Humboldt

(vgl. ebd., 70). Doch die Idee der Freiheit des Individuums widerspricht dem Geist der Zeit. Er sagt: »Heute aber hat die Gesellschaft der Individualität den Rang abgelaufen; und die Gefahr, die der menschlichen Natur droht, ist nicht das Übermaß, sondern der Mangel an persönlichen Impulsen und Vorlieben« (ebd., 74). Doch gerade diese Impulse sind wichtig. Sie nützen dem Einzelnen wie der Gesellschaft. Das heißt: »In dem Maße der Entfaltung seiner Individualität wird jeder Mensch wertvoller für sich selbst und vermag darum, wertvoller für andere zu sein« (ebd., 76).

Eine besondere Beachtung verdient dabei die Stellung der Frau, deren Freiheit und Individualität nach wie vor stark eingeschränkt ist. Mill bemerkt: »Die beinahe despotische Macht der Ehemänner über ihre Frauen braucht hier nicht ausführlich behandelt zu werden, weil zur vollständigen Beseitigung dieses Übels nichts notwendiger ist, als daß die Frauen dieselben Rechte besitzen und den Schutz des Gesetzes in derselben Art und Weise genießen wie alle anderen Menschen« (ebd., 126).

Von nicht geringerer Bedeutung ist es, die Kinder in ihrer Entwicklung zu fördern. Es gehört zu den »heiligsten Pflichten der Eltern […], nachdem sie ein menschliches Wesen in die Welt gesetzt haben, diesem Wesen eine Erziehung zu geben, die es fähig macht, seine Schuldigkeit im Leben gegen andere und gegen sich selbst voll zu erfüllen« (ebd.). Geschieht dies nicht freiwillig, ist es »fast ein selbstverständliches Axiom, daß der Staat die Erziehung jedes menschlichen Wesens bis zu einem gewissen Grade verlangen und erzwingen sollte, das als sein Bürger geboren ist« (ebd.).

Mills Wirkungsgeschichte ist beachtlich. Sein *System der Logik* bot Impulse für die Entwicklung der Geisteswissenschaften. Seine Ethik trug dazu bei, dem Utilitarismus eine weltweite Beachtung zu verschaffen. Sein Buch *Über Freiheit* gilt darüber hinaus als ein Klassiker des politischen Liberalismus.

## 3 Interessenabwägung als Glückskalkül (Singer)

»Eine Frau kann planen, daß sie zwei Kinder haben will. Wenn eines stirbt, während sie im gebärfähigen Alter ist, kann sie an seiner Stelle ein anderes empfangen. Angenommen, eine Frau, die zwei Kinder geplant hat, hat ein normales Kind und bringt dann ein hämophiles zur Welt. Die Belastung, die dieses Kind bedeutet, dürfte den Verzicht auf ein drittes Kind unvermeidlich machen; sollte aber das behinderte Kind sterben, so würde sie noch ein weiteres Kind bekommen. Es ist auch plausibel anzunehmen, daß die Aussichten auf ein glückliches Leben für ein normales Kind besser wären als für ein hämophiles.
Sofern der Tod eines behinderten Säuglings zur Geburt eines anderen Säuglings mit besseren Aussichten auf ein glückliches Leben führt, dann ist die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird. Der Verlust eines glücklichen Lebens für den ersten Säugling wird durch den Gewinn eines glücklicheren Lebens für den zweiten aufgewogen. Wenn daher die Tötung des hämophilen Säuglings keine nachteilige Wirkung auf andere hat, dann wäre es nach der Totalansicht richtig, ihn zu töten.«

(Peter Singer: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994, S. 237 f.)

Peter Singer wird 1946 in Melbourne geboren. Seine Eltern stammen aus Österreich. Sie waren in der Zeit des Nationalsozialismus wegen ihrer jüdischen Herkunft nach Australien ausgewandert. Er verlor drei seiner Großeltern durch den Holocaust. Singer hat u. a. in Oxford und der New York University gelehrt und war von 1977 bis 1999 Professor für Philosophie an der Monash University in Melbourne. 1999 erhielt er einen Ruf als DeCamp Professor of Bioethics am University Center for Human Values der Universität in Princeton. Außerdem ist er Laureate Professor an der School of Historical und Philosophical Studies in Melbourne. Wichtige Werke sind: *Animal Liberation* (1975), *Practical ethics* (1979) und *Should the baby live?* (1985).

Singer schließt sich in seiner Ethik sowohl an die Auffassungen von Bentham als auch an die von Mill an. Er lehnt jeden Relativismus und Subjektivismus ab, sondern vertritt einen allgemeingültigen, universalen Anspruch der Ethik. Dieser wird seiner Meinung nach in überzeugender Weise, wenn auch nicht durch eine »letztgültige Begründung«, durch die »utilitaristische Position« eingelöst (Singer 1994, 29). Wie wenig eine letztgültige Begründung möglich ist, zeigt sich auch darin, dass selbst in grundlegenden Fragen Utilitaristen zu unterschiedlichen Urteilen kommen, so z. B. beim Problem der Lüge. Die Frage eines generellen Verbots der Lüge wird bereits von Bentham und Mill sehr unterschiedlich beantwortet. Singer beantwortet die Frage der Notlüge nicht wie Mill regelutilitaristisch, sondern handlungsutilitaristisch wie folgt: »Es mag normalerweise unrecht und falsch sein zu lügen, aber wenn man in Nazi-Deutschland leben würde und die Gestapo erschiene vor der Tür, um nach Juden zu fahnden, so wäre es sicher richtig, die Existenz der jüdischen Familie, die sich auf dem Dachboden versteckt hält, zu leugnen« (ebd., 17).

Singer wählt als zentralen Begriff seiner Ethik den des Interesses. Diese Position hat zur Voraussetzung, dass der moralisch Handelnde in der Lage ist, nicht nur seine eigenen Interessen im Blick zu haben, sondern auch die Interessen anderer zu berücksichtigen. Singer erläutert diesen Gedanken so: »Dies erfordert von mir,

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_16, 

daß ich alle diese Interessen abwäge und jenen Handlungsverlauf wähle, von dem es am wahrscheinlichsten ist, daß er die Interessen der Betroffenen weitestgehend befriedigt. Also muß ich […] den Handlungsverlauf wählen, der per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat« (ebd., 30). Sofern Bentham und Mill nicht nur augenblickliche Lust und Unlust, sondern weitergehende Wünsche berücksichtigten, stimmt der Utilitarismus, der sich am Interesse orientiert, mit dem klassischen Utilitarismus überein (vgl. ebd., 31).

Es ist bemerkenswert, dass Singer gleichwohl auf ein Problem dieses Ansatzes hinweist. Er wählt als historisches Beispiel eine Gesellschaft von Sammlern und Jägern. Egoisten könnten z. B. bei der Sammlung von Früchten durch eine Gruppe »aufhören, etwas zu sammeln, wenn sie wissen, daß sie genug bekommen aus ihrem Anteil an dem, was andere sammeln« (ebd., 30). Die Berechnung des »wahrscheinlichsten« Handlungsverlaufs reicht also nicht aus, um eine Handlung als moralisch zu qualifizieren. Notwendig hierfür ist die Erkenntnis, »daß meine eigenen Interessen nicht einfach aus dem Grund, weil sie meine eigenen sind, mehr zählen als die Interessen anderer« (ebd., 30). Erst die Bereitschaft, den Gedanken der Universalisierung zu berücksichtigen und als normativen Aspekt zu akzeptieren, versetzt den so verstandenen Utilitarismus in die Lage, mit anderen ethischen »Idealen«, wie »die Theorie der Rechte, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit des Lebens usw.«, konkurrieren zu können.

Das Universalisierungsprinzip verlangt, dass die Interessen aller Menschen gleich viel zählen. Singer betont: »Das Wesentliche am Prinzip der gleichen Interessenabwägung besteht darin, daß wir in unseren moralischen Überlegungen den ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht geben. […] Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag« (ebd., 39).

Doch in der Praxis kann das, bei ausgewogener Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen, zu durchaus ungleichen Handlungen führen. Singer betont: »Gleiche Interessenabwägung ist ein Minimalprinzip der Gleichheit in dem Sinn, daß es nicht Gleichbehandlung diktiert« (ebd., 42). Er gibt dafür mehrere Beispiele. Im ersten Fall geht es um Hilfeleistungen nach einer Katastrophe. Er sagt: »Nach einem Erdbeben geben wir vielleicht der Schmerzlinderung einer Ärztin den Vorrang, damit sie andere Opfer behandeln kann. Aber die Schmerzen selbst, die die Ärztin hat, zählen nur einmal ohne zusätzliches Gewicht. Das Prinzip der gleichen Interessenabwägung funktioniert wie eine Waagschale: Interessen werden unparteiisch abgewogen« (ebd., 40). Das zweite Beispiel betrifft eine Begabtenförderung. Das heiß in diesem Fall: »Interessenabwägungen bezüglich mathematisch begabter Kinder mögen uns dazu veranlassen, ihnen in jungen Jahren höhere Mathematik beizubringen, was für andere Kinder völlig zwecklos oder gar schädlich sein könnte« (ebd., 41).

Die Ungleichbehandlung bei gleicher Interessenabwägung resultiert daraus, dass gleiche Handlungen sehr unterschiedliche Folgen haben können. Diese Folgenabschätzung ist bei der Interessenabwägung zu berücksichtigen. So kann es moralisch geboten sein, einem sehr schwer Verletzten zwei Morphiumspritzen zu geben und einem leicht Verletzten gar keine. Die »nichtegalitäre« Handlung führt dazu, dass eine Situation entsteht, die im Ergebnis »in höherem Maße egalitär« ist. Mit der

ungleichen Verabreichung der Schmerzmittel »sorgen wir dafür, daß beide Personen leichte Schmerzen haben« (ebd., 43). Diese moralisch gerechtfertigte Ungleichbehandlung bei prinzipiell gleicher Interessenabwägung folgt dem in der Ökonomie bekannten Prinzip des Grenznutzens. Singer wählt zur Erläuterung folgendes Beispiel: »Wenn ich mit 200 Gramm Reis am Tag ums Überleben kämpfe und man mir 50 Gramm pro Tag mehr gibt, so verbessert man meine Lage bedeutend; habe ich aber bereits ein Kilo Reis am Tag, würden mich die zusätzlichen 50 Gramm überhaupt nicht mehr interessieren« (ebd.). Ziel der gleichen Interessenabwägung ist das utilitaristische Prinzip, den Gesamtnutzen aller Betroffenen zu erhöhen.

Auch in einem weiteren Bereich schließt sich Singer eng an Benthams und Mills Position an. Es ist der des Tierschutzes. Tiere sind – so Singer – in die Interessenabwägung einzubeziehen, denn die »Tatsache, daß bestimmte Wesen nicht zu unserer Gattung gehören, berechtigt uns nicht, sie auszubeuten, und ebenso bedeutet die Tatsache, daß andere Lebewesen weniger intelligent sind als wir, nicht, daß ihre Interessen mißachtet werden dürfen« (ebd., 83). Singer stellt hier bereits die zwei entscheidenden »Vorurteile« heraus, die seiner Meinung nach dazu führen, Menschen und ihre Interessen höher zu bewerten als die der Tiere. Das eine gründet sich auf das Prinzip der Gattung und das andere auf die überlegenen geistigen Fähigkeiten des Menschen im Vergleich zum Tier. Singer beruft sich bei seinen Überlegungen explizit auf Bentham, der bereits beide Kriterien als unzulänglich zurückgewiesen hat. Nachdem Bentham deutlich gemacht hat, dass nicht »›die Zahl der Beine‹« oder »›der Haarwuchs‹« ein Argument sein kann, ein Lebewesen »›schutzlos der Laune eines Peinigers auszuliefern‹«, fragt er: »›Was sonst ist es, das hier die unüberwindbare Trennlinie ziehen sollte? Ist es die Fähigkeit zu denken, oder vielleicht die Fähigkeit zu sprechen? Aber ein ausgewachsenes Pferd oder ein Hund sind unvergleichlich vernünftigere und mitteilsamere Lebewesen als ein Kind, das erst einen Tag, eine Woche oder selbst einen Monat alt ist. Doch selbst vorausgesetzt, sie wären anders, was würde es ausmachen? Die Frage ist nicht: können sie *denken*? oder: können sie *sprechen*?, sondern *können sie leiden*?‹« (ebd., 84). Diese Argumentation macht sich Singer vollkommen zu eigen (vgl. Singer 2015, 48). Die Leidensfähigkeit wird zum entscheidenden Kriterium bei der Interessenabwägung. Damit scheiden anorganische Körper und Pflanzen aus, eine »Maus dagegen hat ein Interesse daran, nicht gequält zu werden, weil sie dabei leiden wird« (Singer 1994, 85).

Die Auffassung, der menschlichen Spezies käme gegenüber denen der Tiere eine Vorrangstellung zu, bezeichnet Singer als *Speziesismus*. Er fasst sein Plädoyer für den Tierschutz wie folgt zusammen: »Menschliche Speziesisten erkennen nicht an, daß der Schmerz, den Schweine oder Mäuse verspüren, ebenso schlimm ist wie der von Menschen verspürte. / Darin besteht wirklich schon das ganze Argument dafür, das Prinzip der Gleichheit auf nichtmenschliche Tiere auszudehnen« (ebd., 86). Unter Berücksichtigung dieses Arguments ergeben sich zwei Konsequenzen. Die eine besteht darin, dass der Verzehr von Tieren, die bei der heute üblichen Massentierhaltung erheblichen Qualen ausgesetzt sind, moralisch nicht vertretbar ist, zumal der Mensch sich ohne Einbuße seiner Gesundheit vegetarisch ernähren kann. Die zweite Konsequenz betrifft die Tierversuche. Die Versuche zur Herstellung von Kosmetika sind überflüssig und sollten ganz vermieden werden. Bleiben die medizinisch begründeten. Hier lautet seine Antwort: Wenn »ein Tier oder auch ein Dutzend Tiere

Experimente erleiden müßten, um Tausende zu retten, dann würde ich es im Hinblick auf die gleiche Interessenabwägung für richtig halten, daß sie leiden. Dies ist jedenfalls die Antwort, die ein Utilitarist geben muß« (ebd., 96). Doch Singer gibt sich selbst mit seiner eigenen Antwort noch nicht zufrieden. Er fragt sich nämlich, ob hinter dieser Entscheidung nicht selbst ein uneingestandener *Speziesismus* steckt, denn es sind Tiere, die für Menschen geopfert werden. Widerlegt wäre der Verdacht nur dann, wenn »dieselben Forscher« bereit wären, »ihre Experimente an verwaisten Menschen mit schwerwiegenden, unheilbaren Hirnschäden durchzuführen, wenn das der einzige Weg wäre, um Tausende zu retten« (ebd., 97).

In vielen Fällen überleben die Versuchstiere die Experimente nicht. Das führt zu der Frage nach der Berechtigung, überhaupt Lebewesen zu töten. Die Vertreter der »Heiligkeit des Lebens« bestreiten das. Allerdings beziehen die meisten Anhänger diese Formel tatsächlich nur auf menschliches Leben (vgl. ebd., 116). Da aber die Auszeichnung des menschlichen Lebens gegenüber nichtmenschlichem Leben sich dem Vorwurf des *Speziesismus* aussetzt, entsteht die Frage, wodurch sich menschliches Leben gegenüber nichtmenschlichem auszeichnet. Singer plädiert dafür, zwei Bedeutungen des Begriffs Mensch zu unterscheiden. Nach der einen ist der Mensch »Mitglied der Spezies Homo sapiens« und nach der anderen »Person«. Die erste ermöglicht eine eindeutige biologische Zuordnung, die zweite erfordert eine eigene Definition. Singer übernimmt die des *Oxford Dictionary*. Nach ihr ist die Person »ein selbstbewußtes oder rationales Wesen« (ebd., 120).

Betrachtet man die Geschichte der »westlichen Zivilisation«, so ist festzustellen, dass das Recht auf Leben ursprünglich keineswegs selbstverständlich für jeden Menschen in seiner bloß biologischen Bedeutung galt. Weder Sklaven noch Säuglinge hatten »automatisch ein Recht auf Leben. Die Griechen und Römer töteten mißgestaltete oder schwache Säuglinge, indem sie sie in Gebirgsgegenden aussetzten« (ebd., 121). Darin waren sich Lykurg und Solon, Platon und Aristoteles ebenso einig wie das römische Recht. »In jener Epoche hielt man es für besser, ein unter ungünstigen Vorzeichen begonnenes Leben zu beenden, als ein solches Leben mit all seinen Problem zu verlängern« (ebd., 122). Die entscheidende Wende in dieser Auffassung geschah mit der Verbreitung des Christentums im römischen Reich. Zu ihm gehörte »der Glaube, alle von menschlichen Eltern Geborenen seien unsterblich und zu ewiger Seligkeit oder immerwährender Qual vorherbestimmt. Mit diesem Glauben bekam das Töten eines Homo sapiens eine schreckliche Tragweite, weil dadurch ein Wesen seinem ewigen Schicksal überliefert wurde« (ebd.). Außerdem verstand man jedes menschliche Leben als Eigentum Gottes und das Töten daher als eine Sünde gegen ihn. Auch wenn der religiöse Hintergrund dieser Auffassung inzwischen verblasst ist, so ist die ihm entsprechende moralische Überzeugung »von der Einzigartigkeit und den besonderen Vorrechten unserer Spezies« in unserem Bewusstsein tief verankert. Werden diese »Vorrechte« in Frage gestellt, stellt sich auch die nach dem Recht auf Leben neu.

Zur Beantwortung dieser Frage ist es sinnvoll, die Bedeutung des Menschen als Person, d. h. als ein selbstbewusstes Wesen, zu betrachten. »Ein selbstbewußtes Wesen ist sich seiner selbst als einer distinkten Entität bewußt, mit einer Vergangenheit und Zukunft. […] Ein Wesen, das in dieser Weise seiner selbst bewußt ist, ist fähig, Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben« (ebd., 123). Als zukunfts-

orientiertes Wesen hat die Person Präferenzen. Sofern der Utilitarist diese berücksichtigt und nicht nur, wie der klassische Utilitarismus, das momentan empfundene Glück, erweitert sich dieser zu einem Präferenz-Utilitarismus. Diese Definition hat auch Auswirkungen auf die Frage nach Recht und Unrecht, Leben zu töten. Nimmt man einer Person das Leben, »so durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft« (ebd.) und d. h. seine Präferenzen. Das bedeutet aber nach Singer noch keinesfalls ein allgemeines Tötungsverbot von Menschen; denn nicht alle Menschen sind Personen. Singer nimmt seine Definition der Person zum Anlass für folgende provozierende These: »Tötet man eine Schnecke oder einen 24 Stunden alten Säugling, so vereitelt man keine Wünsche dieser Art, weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben« (ebd.).

Singers These ist, dass es Menschen gibt, die keine Personen sind, so z. B. Säuglinge, während andererseits einigen Tieren dieses Prädikat zukommt, allen voran den Menschenaffen. Er berichtet von Primatenforschern, denen es gelungen ist, Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans die Zeichensprache der Taubstummen beizubringen und mit ihnen in einer Weise zu kommunizieren, die seiner Meinung nach beweisen, dass sie über Selbstbewusstsein verfügen und daher als Personen anzusehen sind. Doch Singer geht noch weiter. Er dehnt den Personenbegriff aus und ist der Meinung, dass er möglicherweise auch auf Buckelwale und Delphine (vgl. ebd., 151) und sogar auf Hunde und Katzen (vgl. ebd., 158) anzuwenden sei. Diese Überlegungen haben Auswirkungen auf die Frage nach dem Recht, Lebewesen zu töten. Singer konstatiert: »Einige nichtmenschliche Tiere scheinen vernunftbegabt und selbstbewußt zu sein und begreifen sich selbst als distinkte Wesen mit einer Vergangenheit und Zukunft« (ebd., 173). Singer schließt das Recht, Lebewesen, die über diese Eigenschaften verfügen, zu töten, aus. Für alle anderen Lebewesen gibt es ein Recht, sie schmerzfrei zu töten. Hier greift das Argument, dass ein Lebewesen durch ein anderes ersetzt werden kann (vgl. ebd., 174).

Diese Überlegungen haben auch Auswirkungen auf die Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs und des *Infantizids*. Singer vertritt die These, »daß das Leben eines Fötus (und natürlich erst recht das eines Embryos) nicht mehr wert ist als das Leben eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einem ähnlichen Stand der Rationalität, des Selbstbewußtseins, der Bewußtheit, der Fähigkeit zu fühlen usw. und daß, weil ein Fötus keine Person ist, ein Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben hat wie eine Person« (ebd., 219). Im Hinblick auf den *Infantizid* schließt er sich der Auffassung der griechischen und römischen Antike an. Er betont, dass ein antiker Schriftsteller, wie etwa Seneca, der ebenfalls diese Auffassung vertrat, uns in seinem moralischen Empfinden »im Vergleich zu den frühen und mittelalterlichen christlichen Schriftstellern überlegen anmutet« (ebd., 223).

Singer erörtert drei Fälle, in denen er einen *Infantizid* für gerechtfertigt hält: Es handelt sich zum einen um eine Fehlentwicklung der Wirbelsäule, bekannt als »Spina bifida« (vgl. Kuhse/Singer 1993, 75). »In den schwereren Fällen bleibt das Kind von der Hüfte an abwärts dauerhaft gelähmt und gewinnt keine Kontrolle über Darm und Blase. Oft sammelt sich im Gehirn ein Überschuß von Flüssigkeit an, ein Zustand, der als Hydrocephalus bekannt ist und zu geistiger Behinderung führen kann« (Singer 1994, 235). Der zweite Fall ist die *Hämophilie* (s. Zitat). Dem Bluter fehlt der normale Gerinnungsfaktor im Blut »und daher droht ihm bei der leichtesten

Verletzung lang anhaltendes Bluten, insbesondere innere Blutung. Ist die Blutung nicht zu stoppen, kommt es zu einer dauerhaften Lähmung die schließlich zu Tod führt« (ebd., 236 f.). Der dritte Fall betrifft Säuglinge mit *Down-Syndrom*. »Solche Kinder sind geistig behindert, und die meisten werden niemals unabhängig leben können, aber ihr Leben kann, wie das von kleinen Kindern, durchaus angenehm sein« (ebd., 239). Singer begründet ein Recht auf *Infantizid* bei diesen Beispielen mit folgendem Argument: In den genannten Fällen wäre in den meisten Ländern ein Schwangerschaftsabbruch völlig legal, die Tötung neugeborener Säuglinge dagegen nicht (vgl. ebd., 241). Den Zeitpunkt der Geburt als Kriterium für die Rechtmäßigkeit der Tötung menschlichen Lebens anzunehmen, stellt seiner Meinung nach eine willkürliche Grenze dar. Er verbindet seine Überlegung mit folgendem Vorschlag für einen legalen *Infantizid*: »Würden behinderte Neugeborene bis etwa eine Woche oder einen Monat nach der Geburt nicht als Wesen betrachtet, die ein Recht auf Leben haben, dann wären die Eltern in der Lage, in gemeinsamer Beratung mit dem Arzt und auf viel breiterer Wissengrundlage in bezug auf den Gesundheitszustandes des Kindes, als dies vor der Geburt möglich ist, ihre Entscheidung zu treffen« (ebd., 243).

Schließlich betont Singer, dass das qualvolle Sterbenlassen keineswegs moralischer ist als das Töten. Genau das aber, das Sterbenlassen durch unterlassene Hilfeleistung, findet spätestens seit dem Ende der Kolonialzeit im Verhältnis der reichen Nationen dieser Erde zu den armen statt. Das von der UN geforderte, bescheidene Soll von 0,7 % des Bruttosozialprodukts für Entwicklungshilfe wird nur von wenigen Ländern erfüllt. »Nach den vorsichtigsten Schätzungen leiden vierhundert Millionen Menschen Mangel an Kalorien, Proteinen, Vitaminen und Mineralstoffen, die für ein körperlich und geistig gesundes Leben notwendig sind. […] In einigen Gegenden ist von der Hälfte der geborenen Kinder zu erwarten, daß sie vor ihrem fünften Geburtstag sterben« (ebd., 278). Singer sieht es unter folgender Prämisse als eine moralische Verpflichtung jedes Menschen an, zu helfen: »Wenn wir etwas Schlechtes verhüten können, ohne irgend etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutsamkeit zu opfern, sollten wir es tun« (ebd., 294). Diese Prämisse ist für die Mitglieder der wohlhabenden Nationen erfüllt. Schon die Umstellung der Nahrung von Fleisch auf Getreide könnte Entscheidendes bewirken. »Würden wir aufhören, Tiere mit Getreide und Sojabohnen zu füttern, würde die Summe der eingesparten Nahrung mehr als ausreichen, um – falls sie an die verteilt würden, die sie brauchen – überall auf der Welt den Hunger zu beenden« (ebd., 281). Dem Einwand, dass diese Hilfe zu einer weiteren Überbevölkerung beitragen würde, begegnet Singer mit dem Argument, dass überall dort, wo Lebensstandard und Bildung, vereint mit Empfängnisverhütung, sich ausbreiten, das Bevölkerungswachstum zurückgeht.

Singers Wirkung ist zwiespältig. Zum einen hat er wichtige Impulse für die weltweite Tierschutzbewegung gegeben. Zum anderen aber haben seine Aussagen zur Legalisierung des *Infantizids* unter bestimmten Bedingungen zu heftigen Kontroversen geführt. Er stellt sich mit ihnen in einen deutlichen Gegensatz zur *Erklärung der Menschenrechte* (Art. 3) von 1948.

# VI Wertethik

Die Wertethik erhebt den Begriff des Wertes zur Grundlage eines eigenen Konzepts der Ethik. Anknüpfungspunkte findet sie in der antiken Philosophie. So wird in der stoischen Philosophie die These vertreten, dass die »naturgemäßen Dinge« einen »Wert« haben, die »naturwidrigen« dagegen einen »Unwert« (vgl. HWP 12, 556). Das griechische Wort für Wert lautet *axios*, ein Wort, das eine große Bedeutungsbreite aufweist, nämlich: 1. aufwiegend, gleichwertig, 2. würdig, wert, wertvoll, kostbar, stattlich, geziemend, gebührend, recht, angemessen und 3. preiswert, wohlfeil, billig. Es lassen sich grob zwei Bedeutungsvarianten unterscheiden: Die eine enthält eine ökonomische Dimension, die andere eine ethische.

Es ist bemerkenswert, dass Kant, der keine Wertethik vertritt, gleichwohl den Begriff Wert im Kontext seiner Ethik gebraucht. In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aus dem Jahre 1785 betont er wiederholt, dass eine Handlung, deren Motiv nicht die Neigung, sondern die Pflicht ist, einen »echten moralischen Wert« hat (Kant IV, 24 f.). Aber Kant bezieht den Begriff Wert nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf Personen. Er sagt: »Daß aber eines Menschen Existenz *an sich* einen Wert habe, *welcher* bloß lebt […], um zu genießen […], das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen *absoluten* Wert« (Kant V, 285). Die für die Wertethik wichtigste Differenzierung vollzieht Kant, indem er die ökonomische und die ethische Dimension des Wertes unterscheidet. Er betont: Alle Güter, die durch andere ersetzt werden können, haben einen »Preis«, d. h. »einen relativen Wert«. Nur das, was Zweck an sich selbst ist, d. h. »die Sittlichkeit und die Menschheit«, haben »Würde«, d. h. einen »innern Wert« (Kant IV, 68).

Dieser Unterscheidung Kants entsprechend entwickelte sich der Begriff Wert in zwei verschiedenen geschichtlichen Bahnen. Als ökonomische Kategorie spielte er eine entscheidende Rolle bei dem Versuch der Bestimmung eines gerechten Preises. Neben der investierten Arbeit gehen eine Fülle weiterer Faktoren in die Berechnung ein. Nachdem jedoch bereits Max Weber Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Wertbegriffs im Kontext der Nationalökonomie äußerte, wird in den Wirtschaftswissenschaften »inzwischen gänzlich auf den vielfach vorbelasteten W(ert)-Begriff verzichtet« (HWP 12, 590).

Ähnlich erging es dem ethischen Wertbegriff. Hermann Lotze (1817–1881) gilt als Begründer der Wertphilosophie (vgl. Schnädelbach 1983, 206). Ab 1908 wird diese in Deutschland, in Anlehnung an den griechischen Begriff *axios*, auch als *Axiologie* bezeichnet (vgl. HWP 12, 612). In der Tradition des Neukantianismus hat Wilhelm Windelband eine »philosophische Axiologie« gefordert, in der die Gegen-

stände der philosophischen Forschung stets auf ein »wertendes Bewußtsein« hin untersucht werden (vgl. ebd.).

John Dewey, der dem amerikanischen Pragmatismus angehört, stellt den Wertbegriff in den Kontext lebensphilosophischer Überlegungen. Für ihn ist das Leben selbst der »höchste Wert«. Eine zentrale Rolle spielt der Begriff für ihn in seiner »pädagogischen Philosophie«, die der Werterziehung eine große Bedeutung beimisst.

Scheler wendet sich gegen den »Formalismus« in der Ethik Kants. In seiner »materialen Wertethik« nimmt das »Wertfühlen«, das er im Anschluss an Pascal als eine eigene Form der Werterkenntnis interpretiert, einen wichtigen Platz ein. Es orientiert sich an den Begriffen »Liebe und Haß«.

Nicolai Hartmann verbindet seine Wertethik mit einer »neuen Ontologie«, die er im Anschluss an Aristoteles nach dem Modell von Seinsstufen entwickelt. Der Person, die die höchste Seinsstufe – das »geistige Sein« – repräsentiert, kommt die Aufgabe zu, die »idealen« Werte »in Wirklichkeit umzusetzen«.

# 1 Das Leben selbst – Der höchste Wert (Dewey)

»Werten bedeutet ursprünglich *positiv* bewerten, hochschätzen; in zweiter Linie gewinnt es die Bedeutung des Einschätzens, des Abschätzens überhaupt; d. h. es bedeutet den Tatbestand, daß uns etwas lieb und teuer ist, aber auch die Beurteilung eines Gegenstandes, seines Wesens und seines Wertes überhaupt im Vergleich zu etwas *anderem*. Werten im letzten Sinne bedeutet also *vergleichend* bewerten, *aus*werten für irgendeinen Zweck oder eine Absicht. Diese Unterscheidung fällt zusammen mit derjenigen in ›Werte an sich‹ und ›mittelbare Werte‹, die manchmal gemacht wird. Werte an sich unterliegen der vergleichenden Beurteilung nicht; sie können nicht als größer oder kleiner, besser oder geringer denn andere erscheinen. Sie sind ›unschätzbar‹, und wenn etwas ›unschätzbar‹ ist, so ist es weder mehr noch weniger ›unschätzbar‹ als andere ›unschätzbare‹ Dinge. […]. Aus diesen Darlegungen ergeben sich gewisse Folgerungen für die pädagogischen Werte. […]. Da Erziehung nicht ein Mittel im Dienst des Lebens ist, sondern selbst den Ablauf eines fruchtbaren und in sich bedeutenden Lebens darstellt, ist der einzige ›höchste Wert‹, der angegeben werden kann, der Lebensvorgang selbst.«

(John Dewey: *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Weinheim/Basel 1993, S. 314 ff.)

John Dewey wird 1859 in Burlington, Vermont, geboren. Seine Vorfahren waren unter dem Namen ›de Wei‹ (›von der Wiese‹) aus Flandern ausgewandert. Dewey studiert an der Universität in Vermont, bevor er 1884 an der John Hopkins Universität mit einer Dissertation über Kants Psychologie promoviert wird. Er unterrichtet von 1884–1894 an den Universitäten von Michigan und Minnesota Philosophie. 1894 erhält er einen Ruf an die Universität in Chicago, eine Stadt, die ein Schwerpunkt der industriellen Entwicklung, aber auch sozialer Revolten ist. Diese gesellschaftliche Situation bildet den Hintergrund für die Philosophie des Pragmatismus. Das von Dewey geleitete ›Department of Education‹ nimmt in ihr eine führende Rolle ein. Mit finanzieller Unterstützung einer Gruppe von Eltern gründet er eine ›Laboratory School‹, an der sein Konzept einer pragmatischen Pädagogik erprobt wird. Von 1904 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1930 lehrt er als Professor für Philosophie an der ›Columbia University‹ von New York. 1916 erscheint sein pädagogisches Hauptwerk *Democracy and Education*. In den Jahren 1918–1928 unternimmt er Vorlesungsreisen nach Japan, China, die Türkei, Mexiko und Russland, wo vor allem seine Pädagogik auf großes Interesse stößt. Dewey stirbt im Jahre 1952 in New York (vgl. Suhr 1994).

Der Pragmatismus wird nicht selten als »die erste wirklich amerikanische Philosophie« bezeichnet (ebd., 13). Dewey entwickelt sein Konzept allerdings auf dem Hintergrund einer intensiven Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie und Pädagogik. Im Bereich der Philosophie spielen Platon und Aristoteles dabei eine ebenso wichtige Rolle wie Descartes, Locke, Kant und Hegel; in der Pädagogik sind es Rousseau, Pestalozzi, Fröbel und Montessori. Darüber hinaus aber vollzieht sich in seinem Denken jene Wende, die man, bezogen auf die europäische Philosophie, als den Zusammenbruch des Idealismus charakterisiert hat. Er setzt ein mit dem Tode Hegels im Jahre 1831 und bestimmt das weitere Denken des 19. Jahrhunderts.

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_17, 

Es handelt sich, in den Worten Nietzsches, der selber ein führender Repräsentant dieser Wende ist, um die »Umwertung aller Werte«. Leitende Gedanken und Begriffe werden aufgegeben und in ihr Gegenteil verkehrt. An die Stelle der Idee tritt die Wirklichkeit; an die der Vernunft das Leben, an die der Theorie die Praxis, an die einer abstrakten Allgemeinheit das konkrete Individuum und schließlich an die Stelle einer leeren Spekulation die überprüfbare Erfahrung.

Alle diese Umwendungen hat Dewey vollzogen. Auch er ist – wie Kierkegaard und Marx vor ihm – von einem Anhänger Hegels (vgl. Dewey 2004, 18 ff.) zu einem Hegelkritiker (ebd., 21) geworden. Wie für Nietzsche und Dilthey wird für ihn das Leben zum zentralen Begriff seiner Anthropologie (ebd., 25). Wie für Marx verwirklicht sich der Mensch vor allem durch seine gesellschaftliche Praxis und ist zugleich wie für Kierkegaard ein unverwechselbares Individuum. Schließlich entscheidet für ihn wie für Nietzsche die Dienlichkeit für das Leben über den Wahrheitswert einer Aussage.

Gleichwohl unterscheidet sich sein Denken von radikalen europäischen Hegelkritikern dadurch, dass er die bloße Antithese vermeidet. Er bleibt dem Denken Hegels dadurch treu, dass er stets die scheinbar sich ausschließenden Gegensätze zu vermitteln sucht. Dewey wendet sich entschieden gegen jede Form von Dualismus (Dewey 2011, 94). Deutlich wird das z. B. an dem Gegensatzpaar ›Vernunft – Leben‹. Während Nietzsche und Dilthey die Irrationalität des Lebens betonen und sagen, das Leben dürfe nicht vor den »Richterstuhl der Vernunft« gezogen werden (Dilthey 1968, 261), gibt es für Dewey diesen Gegensatz nicht. Zwar kann man auch sein Konzept als eine Lebensphilosophie bezeichnen (vgl. Martens 1975, 48), aber die Vernunft bildet keinen Gegensatz zum Leben, sondern ist selbst ein organischer Teil von ihm. Die Autonomie der Vernunft wird aufgegeben und kann aufgegeben werden, denn sie erfüllt in ihm eine dienende Funktion. Das Leben ist durch Wachstum bestimmt, aber um wachsen zu können, bedarf es der Vernunft. Die Vernunft ist ein Instrument des Lebens. Dewey bezeichnet seine Philosophie als »pragmatisch« (Dewey 2011, 440), als »Experimentalismus« (Dewey 2004, 13) und als »Instrumentalismus« (ebd., 24). Das Entscheidende ist, dass die Vernunft eine vermittelnde Funktion innerhalb des Lebensprozesses erfüllt.

Für den Begriff »pragmatisch« spielt Kants Unterscheidung von »praktisch« und »pragmatisch« eine wichtige Rolle. »Praktisch« ist für Kant »alles, was durch Freiheit möglich ist«. Hier gelten die »reinen Gesetze« der praktischen Vernunft, die »völlig a priori bestimmt« sind. Dagegen sagt er: »Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, […] die um deswillen keine andere als *pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke […] liefern kann (Kant 1998 II, 673).« Es ist genau die Betonung der empirischen Bedingungen des ›freien Verhaltens‹, die den Pragmatismus von Dewey auszeichnet.

Das Leben bildet das zentrale Thema von Deweys Anthropologie und ebenso seiner Ethik, die als eine Wertethik zu verstehen ist. In ihr stellt das Leben selbst den höchsten Wert dar. An ihm orientiert sich alle Praxis, die politische ebenso wie die pädagogische. Das Leben, genauer der ›Lebensvorgang‹, ist deshalb der höchste Wert, weil er kein Ziel außerhalb seiner selbst hat.

Für Dewey wird dieser Gedanke zum Leitfaden seiner Pädagogik. Die Erziehung ist für ihn nicht ein philosophisches Thema neben anderen, sondern enthält den Kern seines Verständnisses von Philosophie. Dewey betont: »*Philosophie ist die Theorie der Erziehung in ihrer allgemeinsten Gestalt*« (Dewey 2011, 426). Im Anschluss an Platon ist für Dewey Philosophie der lebenslange Prozess der Gewinnung von Erkenntnissen, die zu handlungsleitenden Einsichten führen. Sein Buch *Demokratie und Erziehung* ist daher nicht nur sein pädagogisches Hauptwerk, sondern ebenso sein philosophisches. An der Art und Weise, wie Kinder lernen, kann deutlich werden, wie Menschen überhaupt ihr Leben lernend gestalten können. Diese Einsicht hat Rückwirkungen auf das Verständnis der Erziehung. Entgegen pädagogischen Theorien seiner Zeit, die Methoden entwickeln, Kindern und Jugendlichen den möglichst reibungslosen Übergang in das Erwachsenenalter zu ermöglichen, betont er: Erziehung ist nicht bloß ein Mittel zur Erreichung eines Ziels, sondern stellt »selbst den Ablauf eines fruchtbaren und in sich bedeutenden Lebens« dar. Er ist »der einzige ›höchste Wert‹, der angegeben werden kann« (s. Zitat).

Es ist daher konsequent, wenn Dewey seine Erziehungsphilosophie mit der Thematisierung des Lebens selbst beginnt. Ausgangspunkt ist die Unterscheidung belebter und unbelebter Wesen. So zerfällt z. B. ein Stein in »kleinere Stücke«, anders ein Lebewesen: »Ein Lebewesen kann zwar leicht durch überlegene Kraft vernichtet werden; trotzdem versucht es, die Kräfte, die auf es einwirken, für seine eigene weitere Existenz zu verwerten« (Dewey 2011, 15). Wenn es dies nicht kann, zerfällt es nicht, »sondern verliert seine Identität als Lebewesen«. Diese Überlegungen veranlassen ihn zu folgender zentraler Aussage seiner pädagogischen Philosophie: »Ein Lebewesen ist ein Wesen, das Kräfte beherrscht, überwindet und für seine eigene fortgesetzte Betätigung verwertet, die es anderenfalls verzehren würden. Das Leben ist ein Vorgang der Selbsterneuerung durch Einwirkung auf die Umgebung« (ebd.). Mit dieser Aussage charakterisiert Dewey nicht nur das Leben, sondern zugleich das Lernen, das das Zentrum der Lebenstätigkeit des Menschen ist. Lernen ist der tätige Umgang mit der Umgebung mit dem Ziel einer stetigen »Selbsterneuerung« (vgl. Copleston 1994, 373).

Für das kindliche Lernen bedeutet das: »Das Kind hat den Vorzug einer *Menge* instinktiver Tendenzen zu versuchsweisem Reagieren und der zahlreichen Erfahrungen, die es bei diesem sammelt […]. Indem es eine Handlung *lernt* anstatt sie sozusagen fertig vorzufinden, lernt es mit Notwendigkeit ihre Faktoren zu variieren und sie in verschiedener Weise zu kombinieren, je nach den verschiedenen Umständen. Die Tatsache, daß bei der Erlernung einer Handlung Methoden entwickelt werden, die in anderen Situationen verwertbar sind, eröffnet die Möglichkeit dauernden Fortschreitens. Wichtiger noch ist die Tatsache, daß das menschliche Wesen die Gewohnheit zu lernen erwirbt: es lernt zu lernen« (Dewey 2011, 69). Das Kind lernt die Welt und sich selbst in erster Linie nicht durch die Übernahme theoretischen Wissens, nicht durch eine scholastische Methode des Auswendiglernens kennen, sondern durch Handlungen. Die Aneignung von Wissen erfolgt als ein »learning by doing«.

Dewey erläutert sein pädagogisches Prinzip an folgendem Beispiel: »Der Knabe, der einen Drachen steigen läßt, muß ihn im Auge behalten, muß die wechselnde Stärke des Zuges beachten, den die Schnur auf seine Hand ausübt. Seine Sinne sind

Wege zur Erkenntnis nicht deswegen, weil durch sie hindurch irgendwelche äußere Tatsachen dem Geiste zugeführt werden, sondern weil sie bei der Ausführung einer zweckvollen Tätigkeit gebraucht werden. Die Eigenschaften der gesehenen und gehörten Dinge haben Bedeutung für das, was getan wird, und werden deswegen mit wacher Aufmerksamkeit wahrgenommen; sie sind sinnvoll« (ebd., 190). Das Beispiel ist lehrreich in zweifacher Hinsicht: Es zeigt zum einen den Vorrang der Praxis vor der Theorie, der Erfahrung vor der Spekulation. Es zeigt zum anderen aber ebenso Deweys Ansatz, in Kategorien der Vermittlung zu denken. Die Sinne, das Hantieren mit Dingen sind kein Selbstzweck. Sie sind nicht abgelöst von ›Geist‹, ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹. Sie erschließen diese Bereiche vielmehr in einer zweckvollen Weise. Der Junge, der einen Drachen steigen lässt, erkennt in für ihn nachvollziehbarer Weise aerodynamische Zusammenhänge. Er lernt diese Zusammenhänge in anderer, d. h. bedeutungsvollerer und sinnvollerer, Weise kennen, als dies über ein Lehrbuch möglich wäre. Die Erfahrungen haben für ihn einen praktischen Wert. Handlungen sind erfahrungsbasierte »Wege zur Erkenntnis«. Das Beispiel hat aber auch einen pädagogischen Wert. Die Tätigkeit ist nicht als eine didaktisch motivierte Aufgabe an ihn herangetragen worden, sondern ist das Ergebnis seiner eigenen Entscheidung. Sie ist eine erfüllte Gegenwart und doch zugleich eine sinnvolle Vorbereitung auf zukünftig notwendig werdende Fähigkeiten.

Eine besondere Bedeutung kommt der Vermittlung sozialer Werte zu. Doch das geschieht pädagogisch sinnvoll nur dann, wenn dem Kind und dem Jugendlichen diese Werte nicht durch einen äußerlichen Drill aufgezwängt werden. Zweifellos ist es notwendig, dass der Heranwachsende zu einem leistungsfähigen Mitglied der Gesellschaft wird. »Irrig ist aber die Auffassung, daß Maßnahmen der Unterordnung statt solcher der Nutzbarmachung notwendig seien, um Leistungsfähigkeit zu sichern. Die Theorie wird zutreffend, wenn wir anerkennen, daß sozialer Wert nicht durch Verneinung und Einengung, sondern durch positive Verwertung angeborener, individueller Dispositionen in Betätigungen von sozialer Bedeutung erreicht wird« (ebd., 161). Die Individualität hat selbst einen sozialen Wert.

Zur notwendigen gesellschaftlich relevanten Leistungsfähigkeit gehört auch die Fähigkeit des Erwachsenen, durch seine Arbeit für sich und seine Kinder den Lebensunterhalt zu erwerben. Ohne diese Fähigkeit ist er ein »Schmarotzer, den die anderen mit ihrer Arbeit durchschleppen müssen. Er geht für sich selbst einer der im höchsten Maße erziehlichen Lebenserfahrungen verlustig« (ebd., 161). Andererseits aber muss vermieden werden, »daß die bestehenden wirtschaftlichen Verhältnisse und Normen als endgültige hingenommen werden. Der demokratische Gedanke fordert, daß die Fähigkeiten so weit entwickelt werden, daß jeder unter den vorhandenen Berufsmöglichkeiten zu wählen und seinen Beruf auszufüllen vermag« (ebd., 162).

Die Demokratie ist für Dewey nicht nur eine politische Kategorie, sie ist nicht nur eine Regierungsform, sondern eine Lebensform, bei der die unterschiedlichsten individuellen Tätigkeiten handwerklicher, künstlerischer oder wissenschaftlicher Art entwickelt werden können und gleichwohl der Gesellschaft dienen. Diese Überlegung ermöglicht eine Präzisierung seiner grundlegenden These, dass der »Lebensvorgang selbst« der »höchste Wert« sei, wie folgt: »Wir müssen daran festhalten, daß Wert für die Gesellschaft schließlich nichts anderes bedeutet als die Fähigkeit,

am Austausch der Erfahrung teilzunehmen. Darunter fällt alles, was den Wert der eigenen Erfahrung für die anderen erhöht, sowie alles, was uns befähigt, an der wertvollen Erfahrung anderer reicheren Anteil zu nehmen« (ebd., 163).

Von diesem Ideal aber ist die gegenwärtige Gesellschaft noch weit entfernt. Das macht ein Rückblick auf ihre geschichtlichen Ursprünge deutlich. Mit der Entwicklung der Naturwissenschaften im 17. Jahrhundert entstand die Industrie. Die politische Macht ging vom landbesitzenden Adel auf das gewerbetreibende Bürgertum über. Das Feudalsystem war nicht mehr zu halten. »Aber an die Stelle des Feudalismus trat nicht ein sozialer Humanismus, sondern der Kapitalismus« (ebd., 369). Der wissenschaftliche und technische Fortschritt führte nicht, wie viele damals glaubten, zu »neuen sittlichen Auffassungen«, sondern nur zu einer effektiveren Verwertung der neuen technischen und ökonomischen Möglichkeiten. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist die Vorherrschaft einer Klasse und das mit ihr verbundene »Klasseninteresse« (ebd., 387). Das bedeutet: »Der Fabrikant, der Bankier, der Industriekapitän haben den erblichen Landadel, der früher die Gesellschaft beherrschte, verdrängt. *Das eine große Problem* der gesellschaftlichen Neugestaltung ist offenkundig ein Industrieproblem, die Beziehung zwischen Arbeit und Kapital« (ebd., 405). In Formulierungen, die an die Gesellschaftskritik von Marx erinnern, weist Dewey darauf hin, dass die Gefahr besteht, dass der Arbeiter »zu einem Anhängsel der Maschine« wird (ebd., 406). Das bedeutet: »*Heute muß sich der Arbeiter der Maschine anpassen,* statt umgekehrt das Werkzeug seinen eigenen Bedürfnissen« (ebd.). Das hat nicht nur eine Reduktion seiner körperlichen Aktivitäten auf wenige Handgriffe zur Folge, sondern führt auch, trotz der naturwissenschaftlich ausgefeilten Technik der modernen Industrie, zu einer geistige Verarmung. »Während sich einerseits die geistigen Möglichkeiten der Industrie vervielfacht haben, ist der Bildungswert der industriellen Arbeit für die Massen heute weit geringer geworden, viel geringer als in der Zeit, da man durch Handarbeit für den örtlichen Markt produzierte« (ebd.).

Im Unterschied zu Marx setzt Dewey jedoch nicht auf eine Revolution, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, sondern auf Reform. Ihr Ziel ist »eine Gesellschaft, in der jeder Mensch mit etwas beschäftigt ist, das das Leben der anderen lebenswerter macht und dadurch das Band zwischen den einzelnen Menschen deutlicher macht, was die Schranken zwischen ihnen niederlegt« (ebd., 408). Ein entscheidender Beitrag kommt dabei dem Bildungswesen zu. Deweys pädagogische wie politische Utopie besteht darin, »daß wir die Schule zu einem Modell derjenigen Gesellschaft machen, die wir gern verwirklichen möchten, und in ihr die Geister so formen, daß sie bereit und imstande sind, allmählich die Züge der größeren und widerspenstigeren Gesellschaft der Erwachsenen zu ändern« (ebd., 409).

Dewey macht sich hinsichtlich der Widerstände gegen die Reform des Bildungswesens keine Illusion; denn diese kann »für die herrschende Klasse gefährlich sein« (ebd., 411). Das »Ideal« einer durch Erziehung neu formierten, demokratischen Gesellschaft trifft auf die »Feindschaft derjenigen, die heute die Industrie beherrschen, und natürlich sehen, daß ein derartiges Erziehungssystem, wenn es verallgemeinert würde, ihre Fähigkeit, andere für ihre eigenen Zwecke auszunützen, bedrohen würde« (ebd.). In einer demokratischen, humanistischen Gesellschaft, wie Dewey sie anstrebt, haben Herrschaft der einen Klasse und Unterordnung der anderen keinen Platz.

Dewey hält gleichwohl an dem Glauben an dieses Ideal fest, das er nicht scheut als »religiös« zu bezeichnen. Er unterscheidet es strikt von allen bisherigen Religionen. Seine Kritik der Religionen umfasst zwei Aspekte. Die vielen sich widersprechenden Religionen können ihren Wahrheitsanspruch nicht in einer allgemeingültigen, d. h. vernünftigen, Weise geltend machen. Das kann nur die Wissenschaft. In seiner Abhandlung *Ein allgemeiner Glaube* aus dem Jahre 1934 betont er: »Es gibt nur einen sicheren Zugangsweg zur Wahrheit – den Weg der geduldigen, kooperativen Forschung, die mit Hilfe von Beobachtung, Experiment, Protokoll und kontrollierter Reflexion arbeitet« (Dewey 2004, 251). Der zweite Einwand gegen die Religion bezieht sich auf ihre negativen praktischen Folgen. Dewey bemerkt: »Die Menschen haben ihre Kräfte niemals voll dazu genutzt, das Gute im Leben zu fördern, weil sie darauf gewartet haben, dass eine ihnen und der Natur äußerliche Macht ihnen diese Arbeit, für die sie verantwortlich sind, abnimmt« (ebd., 262).

Die »Idee von Gott« oder die »Idee vom Göttlichen« (ebd., 265), die Dewey vertritt, liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. Sie ist nur durch die gemeinsame Anstrengung der Menschen zu verwirklichen. Dewey fasst seine pragmatische religiöse Einstellung, die die »Vereinheitlichung all dessen, was zu einer gegebenen Zeit gewusst wird« und die »Vereinheitlichung menschlicher Wünsche und Zwecke« zum Ziel hat, so zusammen: »Bei uns liegt die Verantwortung, das Erbe der Werte, die wir erhalten haben, zu bewahren, weiterzugeben, zu korrigieren und zu erweitern, damit die, die nach uns kommen, es in einer solideren und sichereren, einer allgemeiner zugänglichen und großzügiger geteilten Gestalt erhalten, als wir es empfangen haben. Hier sind alle Elemente für einen religiösen Glauben, der sich nicht auf eine Sekte, eine Klasse oder Rasse beschränkt. Ein solcher Glaube ist immer implizit der allgemeine Glaube der Menschheit gewesen. Es bleibt, ihn explizit und militant zu machen« (ebd., 291 f.).

In seiner *Theorie der Wertschätzung* aus dem Jahre 1939 erläutert Dewey zusammenfassend sein Konzept einer Wertethik. Seine These ist, »dass Wertschätzungs-Phänomene ihre unmittelbare Quelle in biologischen Verhaltensweisen haben und ihren konkreten Inhalt dem Einfluss kultureller Bedingungen verdanken« (ebd., 359). Wertschätzungen haben ihre Basis in den »vitalen Impulsen« des Lebens, die sich zu »Wünschen« verdichten. Wünsche unterscheiden sich in ein bloßes Wünschen (*wishing*), das auf seine Erfüllung wartet, und das aktive Wünschen (*desiring*), das das erwünschte Ziel aktiv anstrebt. Es hat dann die Qualität eines »Interesses« (vgl. ebd., 309). Ein Ziel anzustreben setzt eine Situation des Mangels voraus (vgl. ebd., 327). Dieser Mangel stellt ein Problem dar, das den Menschen intellektuell herausfordert. Das bedeutet, »dass, wo immer Wertschätzung auftritt, ein intellektueller Faktor vorhanden ist – ein Faktor der Forschung« (ebd.). Anzustreben ist, dass diese Forschung auf eine verlässliche empirische Basis gestellt wird, wie es sie im Bereich der Naturwissenschaften bereits gibt. Ihre Methoden sind lediglich »auf menschliche oder soziale Phänomene« zu übertragen (ebd., 354 f.). Beispiel wäre etwa der Arzt, der »den Wert verschiedener Vorgehensweisen und ihrer Ergebnisse im Fall eines bestimmten Patienten zu bestimmen« hat (ebd., 339).

Eine auf diese Weise empirisch begründete Wertschätzung bezieht sich ebenso sehr auf das Ziel der Problemlösung, d. h. z. B. Gesundheit, als auch auf die Einschätzung der dafür notwendigen Mittel. »Es ist ein Widerspruch in sich, einer Er-

füllung unmittelbaren Wert zuzugestehen, ohne dies auch für die Mittel zu ihrer Erlangung gelten zu lassen« (Dewey 2007, 372). Ihren spezifischen Wert bekommen Ziele und Mittel allerdings erst in der »kontextuellen Situation«. Nicht selten stellt sich erst bei der Verwirklichung eines Ziels heraus, dass der Einsatz der Mittel unverhältnismäßig hoch ist und seine Verschiebung, seine Modifizierung oder gar sein Verzicht notwendig sind. Gelegentlich verwandelt sich auch ein Mittel in ein selbst anzustrebendes Ziel. Die Wertschätzung umfasst sowohl emotionale Faktoren, die ihren Ursprung in »vitalen Impulsen« und »Wünschen« haben, als auch intellektuelle Faktoren der überlegten Wahl der geeigneten Ziele und Mittel.

Dewey sieht ein Problem in seiner Zeit – d. h. im Jahre 1939 – in einer »Trennung des Intellektuellen und des Emotionalen«. Diese Trennung erklärt den »Aufstieg von Diktaturen«, bei denen »emotionale Loyalitäten und Bindungen« sich gegenüber einer angemessenen »intellektuellen Loyalität« verselbständigen. Beide Seiten sind in Einklang zu bringen. Er sagt: »Das *praktische Problem*, das man ins Auge fassen muss, ist die Schaffung kultureller Bedingungen, die die Arten von Verhalten unterstützen, in denen Emotionen und Ideen, Wünsche und Einschätzungen integriert sind« (Dewey 2004, 359).

Deweys Wirkungsgeschichte ist im Bereich der Pädagogik unübersehbar. Sie betrifft das Konzept der Arbeitsschule Kerschensteiners ebenso wie Hartmut von Hentigs Laborschule. Inzwischen sind seine reformpädagogischen Ansätze Allgemeingut geworden. Seine pragmatische Wahrheitstheorie stieß zunächst bei Bertrand Russell und Max Horkheimer auf strikte Ablehnung. Inzwischen nähern sich der transzendentalpragmatische Ansatz von Apel und der konsenstheoretische von Habermas (s. Kap. IX.3) dem Wahrheitskonzept von Dewey an, einem Konzept der »geduldigen, kooperativen Forschung«.

## 2 Das ›Wertfühlen‹ (Scheler)

»*Lieben* und *Hassen* endlich bilden die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens. Hier sind wir am weitesten von allem Zuständlichen entfernt. Schon die Sprache drückt das – sie von Antwortsreaktionen scheidend – aus […]. Den Antwortsreaktionen gegenüber (z. B. Rache) wollen wir Liebe und Haß als ›*spontane*‹ Akte bezeichnen. In Liebe und Haß tut unser Geist etwas viel Größeres als ›antworten‹ auf schon gefühlte und eventuelle vorgezogene Werte. […] ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß er *nach* gefühltem Wert oder *nach* vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert ›antwortend‹ richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlich *entdeckerische* Rolle in unserem Werterfassen spielt – und daß nur er sie spielt –, daß er gleichsam eine *Bewegung* darstellt, in deren *Verlauf* jeweilig *neue* und *höhere*, d. h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Er *folgt* also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein *Pionier* und Führer voran. Insofern kommt ihm zwar nicht für die an sich bestehenden Werte überhaupt, aber doch für den Kreis und Inbegriff der jeweilig durch ein Wesen fühlbaren und vorziehbaren Werte eine ›*schöpferische*‹ Leistung zu. In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß, die hinsichtlich der Stufe der Absolutheit, der Apriorität und Ursprünglichkeit die Gesetze des Vorziehens und die Gesetze zwischen den ihnen korrespondierenden Wertqualitäten noch überragen, würde sich daher *alle* Ethik vollenden.«

(Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bonn 2000, S. 266 f.)

1874 wird Max Scheler in München geboren und im jüdischen Glauben erzogen. Er studiert 1895 zunächst Medizin in München und anschließend in Berlin, zusätzlich Philosophie und Soziologie bei Dilthey und Simmel. 1896 setzt er sein Studium in Jena fort und promoviert bei Rudolf Eucken. Dort habilitiert er sich auch im Jahre 1899 mit einer Arbeit zu dem Thema *Die transzendentale und die psychologische Methode.* Im selben Jahre konvertiert er zum katholischen Glauben. Im Jahre 1900/01 begegnet er Husserl in Halle, dessen Phänomenologie ihn tief beeindruckt. 1906 habilitiert er sich nach München um und nimmt Kontakte mit dem dortigen Phänomenologenkreis auf. 1910 verliert er aufgrund privater Verwicklungen seine Dozentur. Er meldet sich 1914 als Kriegsfreiwilliger, wird aber aus gesundheitlichen Gründen nicht angenommen. Hatte Scheler in seiner Schrift *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* aus dem Jahre 1915 noch betont, dass Krieg etwas ist, das aus »dem Geist entspringt« (Scheler 2008, 15), erkannte er nach dem Krieg, dass dieser »keinen politischen und ökonomischen Sinn« hatte (Mader 1980, 74). Die Aufgabe einer »geistigen Erneuerung« weist er nun dem Katholizismus zu und wird selbst zu einem führenden katholischen Denker Deutschlands. 1918 erhält er einen Ruf als Direktor des Instituts für Sozialwissenschaften in Köln und wird dort auch als Professor für Philosophie und Soziologie an die Universität berufen. In seiner Studie *Christlicher Sozialismus als Anti-Kapitalismus* aus dem Jahre 1919/20 verbindet er den Gedanken des Sozialismus mit dem eines »christlichen Völkerbunds« (Scheler 2008, 652). Spätestens ab 1922 distanziert er sich von der offiziellen Lehre der katho-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_18, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

lischen Kirche. 1928 erhält er einen Ruf an die Universität Frankfurt, stirbt aber kurz nach seiner Ernennung (vgl. Mader 1980).

In seinem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* aus dem Jahre 1916 setzt sich Scheler kritisch mit der Ethik Kants auseinander (vgl. Stegmüller 1969, 111). Er wirft ihm vor, die Berufung auf das bloße Gesetz der praktischen Vernunft sei inhaltsleer; es werde der Fülle der moralischen Phänomene nicht gerecht. Kant rechtfertige seinen Formalismus damit, dass alle inhaltlich, material bestimmte Ethik »von nur empirisch-induktiver und aposteriorischer Geltung« sei (Scheler 2000, 30). Diese ist – so Kant in der Interpretation Schelers – »notwendig Hedonismus und geht auf das Dasein sinnlicher Lustzustände an den Gegenständen zurück« (ebd., 31). Als eine bloß formale Ethik vermeidet Kants Ethik inhaltliche Empfehlungen, Ratschläge oder Gebote, wie der Mensch glücklich werden könne oder welche bestimmten Pflichten er zu erfüllen habe. Die Materie der Handlung überlässt die kantische Ethik der freien Willkür des Handelnden. Sie fordert ihn lediglich auf, die Maxime dieser Handlung auf ihre Vereinbarkeit mit dem kategorischen Imperativ hin zu überprüfen. Kants Ethik enthält folgende Dichotomie: Eine Ethik orientiert sich entweder an empirischen Inhalten, wie z. B. Glück, Reichtum, Gesundheit, Schönheit usw., dann ist sie material, oder sie orientiert sich am a priori gegebenen Gesetz der praktischen Vernunft, dann ist sie formal. Eine nichtempirische, apriorisch argumentierende, materiale Ethik ist für Kant nicht denkbar.

Genau das aber möchte Scheler mit seiner materialen Wertethik leisten. Sie soll materiale Inhalte thematisieren, die gleichwohl nicht empirisch, sondern apriorisch gegeben sind. Die Methode, mit der dies möglich sein soll, liefert die Phänomenologie. Er schließt sich dabei der Philosophie Husserls an, der die Phänomenologie als einen neuartigen transzendentalen Idealismus konzipierte. Husserl greift dabei auf die reflexive Fähigkeit des Ichs zurück, sich selbst zum Zuschauer seiner eigenen Bewusstseinsakte zu machen. Es spaltet sich damit in gewisser Weise auf in ein »natürlich-weltliches Ich« und in ein transzendentales Ich, das den Bewusstseinsakten, die das natürliche Ich vollzieht, aus einer neutralen Distanz zuschaut (vgl. Husserl 1963, 16). Das transzendentale Ich befreit sich auf diese Weise nicht nur von allem praktischen Engagement des »welthingegebenen Ichs«, sondern auch von allen »Seinsgeltungen«, die das natürliche Ich den von ihm wahrgenommenen Dingen unterstellt. Auf diese Weise wird es möglich, zu einer Wesensschau von Gegenständen zu gelangen, die der Zufälligkeit empirischer Gegenstände enthoben sind. Es handelt sich bei dieser Methode um einen transzendentalen Idealismus, weil es sich bei dem »Zuschauer« nicht mehr um ein empirisches Ich handelt, sondern um ein transzendentales Subjekt und bei den thematisierten Gegenständen nicht um empirisch gegebene Dinge, sondern um das »eidos«, das Wesen der Sache selbst.

An diese Methode schließt Scheler mit seiner Ethik an. Um zu einer reinen Wesensschau eines Wertes zu kommen, muss der Wert selbst von dem Ding, der als ein bloßer Träger des Wertes zu bestimmen ist, unterschieden werden. Er wählt als Vergleich das Verhältnis der Farbe zu dem Ding, das diese Farbe trägt. Die Qualität der wahrgenommenen Farbe ist völlig unabhängig von dem jeweiligen Ding, dem diese Farbe anhaftet. Die völlige Unabhängigkeit der Farbqualität von dem farbigen Ding lässt sich auf das Verhältnis von Wert und seinem jeweiligen Träger, sei es

ein Ding oder ein Mensch, übertragen. Scheler sagt: »Wie ich mir ein Rot auch als bloßes extensives Quale z. B. in einer reinen Spektralfarbe zur Gegebenheit bringen kann, ohne es als Belag einer körperlichen Oberfläche, ja nur als Fläche oder als ein Raumartiges überhaupt aufzufassen, so sind mir auch *Werte* wie angenehm, reizend, lieblich, aber auch freundlich, vornehm, edel, prinzipiell zugänglich, ohne daß ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen und Menschen vorstelle« (Scheler 2000, 35). Die von ihm genannten Werte haben einen materialen Charakter, sind aber nicht Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, sondern Gegenstände einer eidetischen Wesensschau. Scheler charakterisiert diese Wesensschau auch als eine phänomenologische Erfahrung. Er betont damit, dass es, im Unterschied zu Kant, auch eine spezifische Erfahrungsart gibt, die nicht auf das Material der Sinnlichkeit angewiesen ist, sondern sich apriorisch auf das Wesen einer Sache richtet.

Aus diesem Grunde entsteht die Erkenntnis des Wesens eines Wertes auch nicht dadurch, dass eine Fülle wertvoller Dinge oder Menschen empirisch durchlaufen werden müsste, um aus ihr induktiv, d. h. auf dem Wege der Verallgemeinerung, schließlich das Wesen eines bestimmten Wertes definieren zu können. Die Wesensschau entsteht nicht auf induktivem Wege, sondern sie ist intuitiv. Scheler erläutert diesen Gedanken so: »Daß ein Mensch oder eine Handlung ›vornehm‹ ist oder ›gemein‹, ›mutig‹ oder ›feige‹, ›rein‹ oder ›schuldig‹, ›gut‹ oder ›böse‹, das wird uns nicht erst durch konstante Merkmale an diesen Dingen und Vorgängen, die wir angeben können, gewiß, noch *besteht* es gar in solchen. Es genügt unter Umständen eine *einzige* Handlung oder ein *einziger* Mensch, damit wir in ihm das *Wesen* dieser Werte erfassen können« (ebd., 36 f.).

Das Beispiel zeigt einen weiteren Aspekt der phänomenologischen Methode. Er wird deutlich am Unterschied einer induktiven Erkenntnis, die schließlich zu der Definition eines Begriffs führen soll. Auch hier hilft der Vergleich mit der Farbwahrnehmung weiter. Wie es unmöglich ist, einem Blinden durch Begriffe und Definitionen die Erkenntnis von Farben zu vermitteln, ebenso unmöglich ist es, die intuitive Wesenschau eines Wertes durch seine Definition ersetzen zu wollen. Scheler bemerkt: »Wo wir einen Wert mit Recht aussagen, da genügt es nie, ihn aus Merkmalen und Eigenschaften, die nicht selbst der Sphäre der Werterscheinungen angehören, erst erschließen zu wollen; er muß immer *anschaulich gegeben* sein […]. So sinnlos es ist, nach den gemeinsamen Eigenschaften aller blauen oder roten Dinge zu fragen, da ja nur die einzige Antwort möglich wäre: sie besteht darin, daß sie eben blau oder rot sind, so sinnlos ist es auch, nach gemeinsamen Eigenschaften guter oder böser Handlungen, Gesinnungen, Menschen usw. zu fragen« (ebd., 37). Scheler vertritt mit Husserl die These, dass es eine spezifische Form der Anschauung gibt, die sich nicht auf die Sinne stützt, sondern das Wesen einer Sache erfasst. Unverkennbar ist, dass die phänomenologische Wesensschau und die von Platon entwickelte Ideenschau eng verbunden sind. Ein Beispiel kann das verdeutlichen: Für Platon kann zwar eine schöne Vase zerstört werden, nicht aber die Idee der Schönheit. In eben diesem Sinne sagt Scheler: »Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät« (ebd., 41). Er betont die Nähe zu Platon selbst, indem er sagt: »Wertqualitäten sind […] ›*ideale Objekte*‹« (ebd., 43). Die völlige Unabhängigkeit des Wertes von seinem Träger zeigt sich darin, dass es möglich ist, einen Wert zu erkennen, ohne dass überhaupt seine

Beziehung zu einem Träger sich zeigt. Scheler erläutert diesen Sachverhalt wie folgt: »Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der *Wert* einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, *ohne* daß uns die *Träger* dieses Wertes gegeben sind: So ist uns z. B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt« (ebd., 40).

Doch trotz der großen Nähe zu Platon sind die Differenzen nicht zu verkennen. Für Platon erfolgt die Ideenschau mit den ›Augen des Geistes‹. Aber die Sache, die geschaut wird, wird mit Hilfe des Denkens in seiner Wesensgestalt umrissen. Das Ergebnis ist eine Definition. So wird im Dialog *Euthyphron* der Versuch unternommen, die Frömmigkeit zu definieren und im Dialog *Laches* die Tapferkeit. Scheler gebraucht verschiedene Begriffe zur Kennzeichnung seiner Methode der Erfassung des Wesens der Werte. Er spricht von »Wesensschau«, von »phänomenologischer Erfahrung« und von »Werterkenntnis«. Eine zentrale Bedeutung kommt jedoch dem Begriff »Wertfühlen« zu. Für Platon, wie für den größten Teil der ihm folgenden Tradition, gehört das Gefühl dem Bereich der Sinnlichkeit an und die ermöglicht keine wahre, d. h. bleibende Erkenntnis. Eine Ausnahme von dieser Tradition bildet Pascal, der mit seiner *logique du coeur* dem Herzen eine eigene Erkenntnisweise zugesprochen hat. Daran möchte Scheler anknüpfen (vgl. ebd., 261).

Er unterscheidet wie folgt drei Arten des Fühlens: »1. Das Fühlen von Gefühlen im Sinne von Zuständen, und seine Modi, z. B. leiden, genießen. […] 2. Wir scheiden zweitens das Fühlen von gegenständlichen emotionalen Stimmungs-Charakteren (Ruhe eines Flusses, Heiterkeit des Himmels, Trauer in einer Landschaft) […]. 3. Das Fühlen von *Werten*, wie angenehm, schön, gut; *hier* erst gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch eine kognitive Funktion, die es in den ersten beiden Fällen nicht besitzt« (ebd., 262 Anm.). Nur dieser dritten Art kommt eine spezifische ethische Bedeutung zu. Scheler bemerkt: »Im Verlaufe des emotionalen Fühlens ›erschließt‹ sich uns vielmehr die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer *Wert*seite her« (ebd., 265). Das »intentionale emotionale Leben« bildet die Grundlage und das Zentrum des Wertfühlens. Seine Äußerungsformen sind Zuneigung und Abneigung oder, in den Worten Schelers, Liebe und Hass. Sie sind keine zuständlichen Gefühle, sondern sie sind intentional. Sie richten sich stets auf etwas, d. h. wir lieben stets etwas oder hassen etwas. Das, was geliebt wird, stellt einen positiven Wert dar, das, was gehasst wird, einen negativen. Im Akt des Liebens oder Hassens werden bislang »völlig unbekannte Werte« aufgedeckt und erkannt. Insofern kommt ihnen eine »*entdeckerische* Rolle« zu. Liebe und Hass haben für Scheler eine ähnlich zentrale Bedeutung wie für Freud der »Vereinigungstrieb« und der »Destruktionstrieb« bzw. »Eros und Thanatos« (s. Kap. VII.2). Scheler kommt daher zu dem Schluss: »In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß […] würde sich daher *alle* Ethik vollenden« (s. Zitat).

Doch Scheler belässt es nicht bei dieser Dichotomie. Wie für Nietzsche, mit dessen »Umwertung der Werte« er sich intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. Kap VIII, 3), gibt es für Scheler eine Rangordnung der Werte mit insgesamt vier Rangstufen:

– Die unterste Stufe der Wertmodalität bildet die Wertreihe des »*Angenehmen* und *Unangenehmen*«. »Ihr entspricht die Funktion des *sinnlichen Fühlens* (mit seinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererseits entsprechen ihr die Gefühlszustände der ›Empfindungsgefühle‹, sinnliche Lust und Schmerz« (ebd.,

122). Der Unterschied von angenehm und unangenehm gilt absolut. Stets wird das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen. Dagegen spricht auch nicht, dass in verschiedenen Kulturen oder von einzelnen Menschen Unterschiedliches als angenehm oder unangenehm empfunden wird. Die Unterscheidung selbst ist davon nicht betroffen. Sie gilt auch nicht nur für Menschen, sondern ebenso für Tiere. Sie unterliegt auch nicht einem biologischen Entwicklungsgesetz. Sie kann durch keinen Ethnologen und keinen Zoologen widerlegt werden, denn sie gilt *a priori.*

– Die zweite Modalität wird bestimmt durch die Werte des »*vitalen Fühlens*«. Der sie leitende Gegensatz ist der des »*Edlen*« und des »*Gemeinen*«. Ihm entspricht der Gegensatz des »Guten« bzw. »Tüchtigen« und des »Schlechten«, nicht des »Bösen«. Das Wort edel wird so verstanden, wie »edles Roß«, »edler Baum«, »edle Rasse« bzw. »Adel« in der Umgangssprache gebraucht wird. Als Folgewerte wären »Wohl« und »Wohlfahrt« zu nennen. Die Wohlfahrt einer Gemeinschaft betrifft »die Summe ihrer Interessen«. Das vitale Fühlen umfasst »das Gefühl des ›aufsteigenden‹ und des ›niedergehenden‹ Lebens, das Gesundheits- und Krankheitsgefühl, das Alters- und Todesgefühl, Gefühle wie ›matt‹, ›kraftvoll‹ usw.« (ebd., 124). Vitale Werte sind ebenso »›Mut und ›Angst‹, Racheimpuls, Zorn usw.« (ebd.). »Die vitalen Werte sind eine völlig *selbständige* Wertmodalität, und können weder auf Werte des Angenehmen und Nützlichen, noch auf geistige Werte irgendwie ›zurückgeführt‹ werden« (ebd.).

– Die dritte modale Einheit bilden die »›*geistigen Werte*‹«. Sie behaupten gegenüber der gesamten »Leib- und Umweltsphäre« eine absolute Eigenständigkeit. Das lässt sich auch daran erkennen, dass es möglich ist, zu ihren Gunsten Lebenswerte zu opfern. Dagegen handelt es sich auch bei ihnen um Akte des Wertfühlens. Es sind die »Funktionen des *geistigen* Fühlens und Akte des *geistigen* Vorziehens und Liebens und Hassens« (ebd.), die für sie konstitutiv sind. Die geistigen Werte sondern sich in drei Hauptarten: Es sind a) die ästhetischen Werte von »›*Schön*‹« und ›*Häßlich*‹«. Es sind b) die Werte des »›*Rechten*‹ und ›*Unrechten*‹«, die die Grundlage der Rechtsordnung eines Staates bilden und unabhängig sind von der jeweilig geltenden positiven Gesetzgebung. Es sind schließlich c) die »Werte der ›reinen Wahrheitserkenntnis‹«, wie sie die Philosophie, im Unterschied zu den positiven Wissenschaften, deren Interesse lediglich die »Beherrschung der Erscheinungen« ist, verkörpert. Die »›*Wissenschaftswerte*‹« und die »›*Kulturwerte*‹«, wozu auch die »Kunstschätze« und »wissenschaftliche Institutionen« zählen, stellen daher gegenüber der »›*reinen Wahrheitserkenntnis*‹« nur Folgewerte dar.

– Die letzte und höchste Wertmodalität bildet die des »*Heiligen* und *Unheiligen*«. Das Heilige erscheint nur an Gegenständen, »die in der Intention als ›*absolute Gegenstände*‹ gegeben sind«. Das bedeutet nicht, dass es sich dabei um eine spezifische Klasse von Gegenständen handelte, sondern nur, dass diese Gegenstände sich in einer »›absoluten Sphäre‹« befinden. Es ist für diese Wertmodalität wiederum ganz gleichgültig, »was zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern an Dingen, Kräften, realen Personen, Institutionen usw. als ›heilig‹ gegolten

hat (von fetischistischen Vorstellungen bis zum reinsten Gottesbegriff)« (ebd., 125). Diese Fragen gehören nicht in eine »*apriorische Wertlehre*« vom Heiligen. Die dem Wert des Heiligen entsprechenden Gefühle sind die von »›*Seligkeit*‹ und ›*Verzweiflung*‹«, die die »›Nähe‹« und »›Ferne‹« zum Heiligen im Erleben repräsentieren und nichts zu tun haben mit »›Glück‹« und »›Unglück‹«. Die spezifischen Weisen, auf das Heilige zu antworten, sind »›Glaube‹« und »›Unglaube‹«, »›Ehrfurcht‹«, »›Anbetung‹« und Ähnliches. Der Akt, in dem wir das Heilige »*ursprünglich*« erfassen, ist eine bestimmte Art von »*Liebe*«, eine Liebe, die allen »heiligen Gegenständen *vorhergeht*« und zu dessen Wesen es gehört, »auf Personen, d. h. auf etwas von *personaler Seinsform* zu gehen, *gleichgültig, was* das für ein Inhalt ist, und welcher ›Begriff‹ von Person dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte ›heilig‹ ist daher wesensgesetzmäßig ein ›*Personwert*‹« (ebd., 126). Folgewerte für die »heiligen Personwerte« sind Ideen von Personen, »›*reine Persontypen*‹, wie Heiliger, Genius, Held, führender Geist« usw. und die ihnen zugeordneten Gemeinschaften wie »Liebesgemeinschaft«, »Kirche« u.Ä.

Im zweiten Teil seiner Ethik entwickelt er Grundzüge eines »ethischen Personalismus«. Die Person ist für ihn keine Substanz, sie hat für ihn nie einen gegenständlichen Charakter, sondern besteht im Vollzug von Akten. Scheler definiert sie so: »*Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich […] allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußeren und inneren Wollens, äußeren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person ›fundiert‹ alle wesenhaft verschiedenen Akte*« (ebd., 382 f.). Die Person ist aber nicht als Summe oder als Zusammenhang ihrer Akte zu verstehen. »Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person*« (ebd., 384). Die einzige Art, in der sich eine Person gegeben ist, ist »*ihr Aktvollzug selbst*« (ebd., 386).

Dieses Verständnis der Person hat Auswirkungen auf seine Ethik. Er sagt: »Sie hat an dem *Wertpersonalismus* festzuhalten, für den aller letzte Sinn und Wert von Gemeinschaft und Geschichte gerade darin liegt, daß sie Bedingungen dafür darstellen, daß sich in und an ihnen wertvollste Personaleinheiten enthüllen und frei auswirken können. In dem bloßen *Sein und Wirken der Personen* findet für den Wertpersonalismus alle Gemeinschaft und Geschichte also ihr Ziel« (ebd., 496). Die zunehmende Mechanisierung der Gesellschaft lässt das »*Eigentümliche und Selbstwertige* der personalen Geistesgestalten« nur umso deutlicher in Erscheinung treten. Aber obwohl der Personwert den höchsten aller Werte darstellt, geht – so Scheler – »der hier vertretene ethische Personalismus von dem Satz aus, daß es zum Wesen jedes möglichen Wertwachstums der Person gehöre, daß sie ihren eigenen sittlichen Wert *niemals willentlich intendiere.* […] jede Art von ›Sittenstolz‹, jedes willentliche Gerichtetsein auf die eigene ›Würde‹, anstatt auf den zu realisierenden Sachwert oder Zustandswert«, (ebd., 497) sind dem ethischen Personalismus unvereinbar.

Ein weiteres Merkmal der Person ist ihre Individualität. Person und Individuum bilden keinen Gegensatz, sondern eine Einheit. Scheler betont: Jeder Mensch ist »eben im *selben* Maße, als er *reine* Person ist, ein *individuelles* und darum von jedem anderen unterschiedenes einmaliges Sein, und analog sein Wert ein individueller

einmaliger Wert« (ebd., 499). Es ist gerade die Individualität, die die Person zum »Träger sittlicher Werte« macht. Aus dem Sein der individuellen Person folgen ihre sittlich relevanten Handlungen, wie Scheler im Anschluss an Thomas von Aquin betont. Das bedeutet: »Auch das ›Wollen‹ der Person kann nie besser oder schlechter sein als die Person, deren Wollen in Frage steht« (ebd.). Das gilt sowohl für Einzelpersonen wie für »Gesamtpersonen«. Unter Gesamtperson versteht Scheler größere Gemeinschaften, also »z. B. das griechische oder römische Volk«. Das Prinzip der Individualität hat aber auch noch eine spezifische ethische Konsequenz. Gibt es für die Einzelperson, wie für die Gesamtperson ein allgemeingültiges und objektives Gutes, so für die Einzelperson darüber hinaus noch ein »*individualgültiges*« Gut, das gleichwohl nicht minder objektiv und einsichtig ist. Es ist das Gewissen. Das individuelle Gewissen macht die Person zu einer, ethisch gesehen, einzigartigen Größe. An ihr findet auch der Staat seine Grenze. »Darum kann der Staat (im äußersten Ausmaße) wohl das Opfer des *Lebens* der Person fordern (z. B. im Kriege), niemals das Opfer der *Person* überhaupt (ihres Heiles und Gewissens), oder auch nur eine schrankenlose ›Hingabe‹ der Person an ihn« (ebd., 503).

Schelers Wirkungsgeschichte ist im Bereich der Ethik besonders bei Nicolai Hartmann nachzuweisen. Doch auch Heidegger zeigte sich von ihm tief beeindruckt. Er widmete ihm sein Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*. Eine breiter gehende Wirkung entfaltete Scheler mit der kurz vor seinem Tode veröffentlichten anthropologischen Studie *Die Stellung des Menschen im Kosmos* aus dem Jahre 1928. Das von ihm, zeitgleich mit Heidegger, vertretene Prinzip der Weltoffenheit des Menschen wurde zur zentralen These der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert.

# 3 Das ideale Reich der Werte (Hartmann)

»Das sittliche Werturteil, welches besagt ›Vertrauensbruch ist empörend‹, oder ›Schadenfreude ist verwerflich‹, meint damit nicht das Empfinden als empörend oder verwerflich. Das Werturteil ist vielmehr selbst dieses Empfinden, bzw. sein Ausdruck. Aber was es ›meint‹, ist etwas anderes, ein objektives, vom Empfinden unabhängiges Empörend-Sein und Verwerflich-Sein. Es meint etwas Gegenständliches, Ansichseiendes. Aber freilich ein ideal Ansichseiendes.

Dem entspricht die Überzeugung, die jedes echte Werturteil begleitet, daß jeder Andere ebenso urteilen, das gleiche Wertempfinden haben müsse. Und auch hier bedeutet die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die sich in solcher Überzeugung verrät, kein psychologisches Faktum. Denn tatsächlich empfinden und urteilen andere Personen gelegentlich auch anders. Und der Urteilende weiß, oder kann doch sehr wohl wissen um die Abweichung fremden Werturteils von dem seinen.

Aber es ist hiermit ebenso wie mit der mathematischen Einsicht. Nicht jeder ist ihrer fähig; nicht jeder hat den Blick, die ethische Reife, das geistige Niveau, den Sachverhalt zu sehen, wie er ist. Nichtsdestoweniger besteht die Allgemeinheit, Notwendigkeit und Objektivität des Werturteils in der Idee zu Recht. Denn diese Allgemeinheit bedeutet gar nicht, daß ein jeder der fraglichen Werteinsicht fähig sei. Sie bedeutet nur, daß, wer ihrer fähig ist, d. h. wer überhaupt geistig an ihren Sinn heranreicht, notwendig so und nicht anders empfinden und moralisch urteilen muß.«

(Nicolai Hartmann: *Ethik*. Berlin 1962, S. 155)

Nicolai Hartmann wird am 20. 2. 1882 in Riga geboren. Er studiert 1902 bis 1903 zunächst in Dorpat Medizin, dann von 1903 bis 1905 in Petersburg klassische Philologie und Philosophie. Er setzt das Studium ab 1905 in Marburg bei den Neukantianern Cohen und Natorp fort. 1907 wird er promoviert, 1909 habilitiert. Von 1914 bis 1918 leistet er Kriegsdienst als Dolmetscher und Nachrichtenoffizier. 1919 wird er Privatdozent in Marburg und lernt dort Heidegger kennen. 1921 erscheint sein Buch *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* 1922 wird er Nachfolger Natorps in Marburg. 1925 wechselt er nach Köln und wird dort Kollege von Scheler. Seine 1926 erscheinende *Ethik* setzt dessen materiale Wertethik fort. 1931 folgt er einem Ruf nach Berlin. Es erscheinen seine, im strengen Sinne, ontologischen Werke: *Das Problem des geistigen Seins* (1933), *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938) und *Der Aufbau der realen Welt* (1940). Ab 1945 lehrt er in Göttingen. Er stirbt dort im Jahre 1950 (vgl. Morgenstern 1997).

Hartmanns philosophische Entwicklung nimmt ihren Ausgang im Neukantianismus seiner Lehrer Cohen und Natorp. Doch bereits in seinem ersten größeren Werk zur Metaphysik der Erkenntnis wendet er sich – gleich im ersten Satz – von dem neukantianischen ›Erzeugungsidealismus‹ wie von jedem Idealismus ab. Er sagt: »Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist« (Hartmann 1949, 1).

Er hat damit bereits die Philosophie des neuzeitlichen Subjekts, das nach der

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_19, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Lehre Kants die formalen Kategorien der Erkenntnis den Gegenständen der Erfahrung vorschrieb, verlassen und eine ontologische Wende vollzogen. Er begibt sich damit in gewisser Weise wieder auf den Boden der antiken Philosophie, für die die Vernunft einen vernehmenden und nicht einen konstituierenden oder konstruierenden Charakter hatte. Der Erkenntnis kommt die Aufgabe zu, die Dinge in ihrer jeweiligen Struktur zu erfassen. Hatte Kant der antiken Ontologie vorgeworfen, sie glaubte fälschlicherweise, diese Struktur an den Dingen selbst ablesen zu können, während eine kopernikanischen Wende nötig sei, um einzusehen, dass sich die Gegenstände der Erscheinung nach den subjektiven Erkenntnisformen richten, betont die Ontologie Hartmanns gerade die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes vor aller Erfahrung. In der ontologischen Wende wird dem Sein wieder der Vorrang vor dem erkennenden Subjekt zugebilligt. Die Betonung des Vorrangs des Seins führt schon bei Marx und, ihm folgend, bei Bloch zu einer Rehabilitierung materialistischen Denkens, bei Dilthey und Nietzsche zu einem Vorrang des Lebens gegenüber der Vernunft und bei Heidegger und Hartmann zu dem Konzept einer *Fundamentalontologie* bzw. einer »neuen Ontologie«.

Hartmann vertritt die These, dass die »reale Welt« aus mehreren übereinander gelagerten »Seinsschichten« bestehe (vgl. Stegmüller 1969, 245). Er greift dabei auf einen Stufenbau zurück, wie er, auf den Menschen bezogen, bereits bei Platon vorliegt, von Aristoteles aber zu einer umfassenden Seinsordnung fortentwickelt wird. Aristoteles unterscheidet vier Seinsstufen: Anorganische Dinge, Pflanze, Tier, Mensch. Jede Stufe hat die vorhergehende zur Voraussetzung und ist ihr gegenüber als die höhere anzusehen. Stufen und Schichten bilden eine Hierarchie. Hartmann bemerkt, darauf bezugnehmend: »Die vier Hauptstufen des physischen, organischen, seelischen und geistigen Seins sind deutlich in ihr erkennbar« (Hartmann 1949 a, 192). Er betont, dass die jeweils tiefere Stufe ohne die höhere existieren kann, niemals aber die höhere ohne die tiefere. Schematisch ließe sich diese Stufenordnung so darstellen:

| **anorganische Körperdinge** | **Pflanze und niedere Tiere** | **höhere Tiere** | **Mensch** |
|---|---|---|---|
| | | | geistiges Sein |
| | | | |
| | | seelisches Sein | seelisches Sein |
| | | | |
| | organisches Sein | organisches Sein | organisches Sein |
| physisches Sein | physisches Sein | physisches Sein | physisches Sein |

Die Leerzeilen machen deutlich, dass es zwischen dem physischen und dem organischen Sein einerseits und dem seelischen andererseits einen größeren Unterschied gibt als zwischen dem physischen und dem organischen. Die beiden unteren Schichten des Seins lassen sich räumlich bestimmen, die seelische nicht (vgl. Hartmann 1949 b, 124). Für Descartes wird die Unterscheidung von »ausgedehnter Substanz« (*res extensa*) einerseits und fühlender und denkender Substanz (*res cogitans*) an-

dererseits zur Grundlage seines dualistischen Denkens. Hartmann ersetzt diesen Dualismus durch eine differenzierte Schichtenlehre, die durch das Prinzip der »Schichtendistanz« charakterisiert ist (vgl. ebd., 121). So nimmt er auch zwischen dem seelischen und dem geistigen Sein noch einmal eine deutliche Unterscheidung vor (vgl. ebd., 126).

In seinem Buch *Das Problem des geistigen Seins* nimmt Hartmann innerhalb des geistigen Bereichs weitere Differenzierungen vor. Er unterscheidet den »persönlichen Geist« vom »objektiven« und diesen vom »objektivierten« (vgl. Hartmann 1962 a, 73). Er charakterisiert den persönlichen Geist, d.h den Menschen als Person, wie folgt: »Nur der persönliche Geist kann lieben und hassen, nur er hat ein Ethos, trägt Verantwortung, Zurechnung, Schuld, Verdienst; nur er hat Bewußtsein, Voraussicht, Willen, Selbstbewußtsein – alles dieses im primären und eigentlichen Sinne verstanden, nicht im übertragenen« (ebd.). Der »objektive Geist« ist der überindviduelle Geist der Geschichte. Hartmann bemerkt: »Nur der objektive Geist ist Geschichtsträger im strengen und primären Sinne […]. Nur er ist überindividuell-gemeinsamer und doch zugleich realer und lebender Geist« (ebd.). Der »objektivierte Geist« wird repräsentiert durch die Werke der Menschen, wie z. B. »die Schöpfungen der Literatur, der Dichtung, der bildenden Künste, der Musik«, aber auch durch »Bauten, technische Werke, […] Waffen, Nutz- und Zweckgegenstände, handwerkliche und industrielle Produkte« (ebd., 416), denen der »Erfindungsgeist des Menschen« anhaftet.

Für die Frage der Ethik ist der »persönliche Geist« von entscheidender Bedeutung, da nur der Mensch als Person ein »Ethos« hat. Hartmann entwickelt, wie Scheler, eine Wertethik. Seine grundlegende These lautet: »Werte haben ein Ansichsein« (Hartmann 1962, 149). Er erläutert sie wie folgt: »Werte bestehen unabhängig vom Bewußtsein. Dieses kann sie wohl erfassen oder verfehlen, aber nicht machen, nicht spontan ›setzen‹. […] Werterkenntnis ist echte Seinserkenntnis. Sie steht in dieser Hinsicht durchaus auf einer Linie mit jeder Art theoretischer Erkenntnis« (ebd.).

Wie in der theoretischen Philosophie hat auch in der praktischen Philosophie das Ansichsein eine zweifache Bedeutung. Zu unterscheiden ist »ein reales und ein ideales Ansichsein«. Während sich im theoretischen Bereich das reale Ansichsein auf alle Dinge und Geschehnisse bezieht, die wirklich sind und Existenz haben, bezieht sich das ideale auf die Bereiche der Mathematik, der Logik und »Wesenheiten aller Art«. Im Bereich der praktischen Philosophie bezieht sich das reale Ansichsein auf »wirkliche Handlung, wirkliche Gesinnung, wirkliche Willensentscheidung«, aber auch auf »wirkliches Werturteil, Schuldbewußtsein, Verantwortungsgefühl« u.Ä. Werte gehören nicht dazu. Vielmehr gilt für sie: »Die eigentliche Seinsweise der Werte ist offenkundig die eines idealen Ansichseins. Sie sind ursprünglich Gebilde einer ethisch idealen Sphäre, eines Reiches mit eigenen Strukturen, eigenen Gesetzen, eigener Ordnung. Diese Sphäre schließt sich der theoretisch idealen Sphäre, der logischen und mathematischen Sphäre, sowie derjenigen der reinen Wesenheiten organisch an. Sie ist deren Fortsetzung« (ebd., 151).

Die Unabhängigkeit des idealen Ansichseins der Werte von aller Wirklichkeit hat folgende Konsequenz: »Am eigentlichen Wertcharakter von etwas, d. h. von einer spezifischen ›Materie‹, etwa der Wahrhaftigkeit oder der Liebe, macht es gar keinen Unterschied aus, ob es Personen gibt, in deren wirklichem Verhalten er realisiert ist

oder nicht. Zwar ist die Verwirklichung der Wertmaterie selbst wiederum wertvoll; aber dieser Wert ist ein anderer und wurzelt schon im Wert jener Materie« (ebd., 151). Die sittlichen Werte haben ihren Ort in einem idealen Reich der Werte. Streng genommen kann man nicht einmal sagen, dass ein Wert verwirklicht wird, denn die »Werte als solche haben dem Wirklichen gegenüber immer nur den Charakter einer ›Idee‹« (ebd.). Als Idee verleiht der Wert lediglich einem wirklichen Verhalten »den Charakter eines Wertvollen«, bleibt aber selbst »der Verwirklichung noch jenseitig« (ebd.). Ein wertvolles Verhalten »entspricht« daher nur einer Idee.

Für das wertgeleitete, wertvolle Handeln spielt die Person als ein »geistiges Wesen« die entscheidende Rolle. Die Ausrichtung auf Werte charakterisiert den Menschen als Person. Hartmann erläutert: Die Person »ist dasjenige Wesen, dessen Aktivität eindeutig wertgerichtet ist; oder auch dasjenige, dessen Zwecktätigkeit sich nur auf Ziele richten kann, die ihm als wertvoll einleuchten. Der Mensch ist das den Werten als solchen grundsätzlich zugewandte, den Unwerten grundsätzlich abgewandte Wesen« (Hartmann 1962 a, 159).

Das bedeutet nicht, dass der Mensch nicht in der Lage wäre, auch das »Böse«, das »Wertwidrige« zu tun. Hartman erklärt diesen scheinbar widersprüchlichen Sachverhalt so: »Er will nicht das Wertwidrige um seiner selbst willen, sondern immer um eines Wertvollen willen, das ihm vorschwebt: Man stiehlt nicht, um zu schädigen, sondern weil man die Sache haben will. Das Haben der Sache aber ist für den Stehlenden wertvoll« (ebd., 158). Allerdings realisiert der Dieb »Werte niederer Ordnung, und die moralische Wertwidrigkeit – das sog. Bösesein des Willens – liegt im Vorziehen des niederen Wertes vor einem weit höheren, der in diesem Wollen beiseitegesetzt und verletzt wird. Das Sittlich-Böse ist die Inversion der Wert-Rangordnung im Handeln, im Wollen, ja schon in der Gesinnung. Das Gute ist das Sich-Einsetzen im Sinne des höheren Wertes« (ebd., 159). Hartmann bestätigt wiederholt die These von Sokrates, dass niemand freiwillig das Schlechte tue, sondern immer nur aus Unwissenheit (vgl. Hartmann 1949 b, 165). Die Unwissenheit hat bei Hartmann den Charakter einer mangelnden Einsicht in die Rangordnung der Werte, sie ist eine partielle »Wertblindheit« (ebd., 169). Der positive Aspekt dieses Sachverhaltes bedeutet, dass aus dem unübersehbaren idealen Reich der Werte verschiedene Menschen und unterschiedliche Epochen immer nur bestimmte Wertgruppen in den Blick nahmen (s. Zitat).

Hartmann unterscheidet eine Gruppe von Grundwerten, die allen sittlichen Werten zugrunde liegen, und die Wertgruppen, die in den geschichtlichen Epochen der Antike, des »christlichen Kulturkreises« des Mittelalters und der Gegenwart dominant geworden sind. Zu den Grundwerten gehören das Gute, das Edle, die Fülle und die Reinheit.

Innerhalb der Grundwerte kommt dem Guten eine überragende Bedeutung zu. Gleichwohl ist es, wie übrigens alle Werte, »undefinierbar«, d. h. »wir wissen noch nicht, was das Gute ist. Weder die positive Moral weiß es noch die philosophische Ethik« (Hartmann 1962, 375). Aber obwohl wir es nicht definieren können, haben wir als Personen eine Beziehung zu ihm und zu den anderen Werten. Diese Beziehung besteht in dem Gefühl; denn »das eigentliche Wert-Quale, kann man immer nur dem lebendigen Wertgefühl herauszufühlen überlassen« (ebd., 374). Das Gute hat einen derart umfassenden Charakter, dass man es weder als ein einzelnes ideales

Sein, unterschieden von den anderen, sehen darf, noch als die bloße Summe aller anderen Werte. Daraus folgt: Das »Gute ist weder das ideale Sein der Werte, oder ihr Inbegriff, noch auch das bloße reale Bestehen des Wertvollen, sondern einzig die Teleologie der Werte in der realen Welt« (ebd., 380). Der Gegenbegriff zum Guten ist das Böse, das anzustreben der Mensch nicht in der Lage ist. Religionen haben die Idee des Bösen in der Gestalt von Satan personifiziert. »Der Satan ist die Idee des Wesens, welches Wertwidriges um seiner selbst willen verfolgt. Er tut eben das, was der Mensch nicht kann« (ebd., 379).

Bei den geschichtlich bedeutsam gewordenen Werten handelt es sich im strengen Sinne um »Tugendwerte«. Sie haben zwar ihren Ursprung in der Vergangenheit, behalten aber in zum Teil modifizierter Form eine aktuelle Bedeutung. Sie ergeben eine Werttafel, die sich wie folgt schematisch darstellen lässt (vgl. Morgenstern 1997, 136):

| **Antike** | **christliches Mittelalter** | **Gegenwart (»neuere Wertschau«)** |
|---|---|---|
| Gerechtigkeit | Nächstenliebe | Fernstenliebe |
| Weisheit | Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit | Schenkende Tugend |
| Tapferkeit | Zuverlässigkeit und Treue | Persönlichkeit |
| Beherrschung | Vertrauen und Glaube | Persönliche Liebe |
| Aristotelische Tugenden (z. B. *mesotes*) | Bescheidenheit Demut, Distanz | |

Innerhalb der Antike handelt es sich um die von Platon thematisierten sogenannten vier Kardinaltugenden – Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Beherrschung bzw. Selbstbeherrschung – sowie um Grundbegriffe der aristotelischen Ethik. Für Platon stellt die Gerechtigkeit die höchste der genannten Tugenden dar. »Das entsprach der Grundrichtung Platons auf den Gemeinschaftswert« (Hartmann ebd., 419). Im krassen Gegensatz zur sophistischen Auffassung vom ›Recht des Stärkeren‹ vertritt Platon die These: »Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun« (ebd., 421). Gerade weil Hartmann die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit anerkennt, ist sie für ihn nicht der höchste, »sondern eher der niederste« Wert. Das liegt an seiner im wörtlichen Sinne grundlegenden Bedeutung. Er sagt: »Alle höheren geistigen, alle eigentlichen Kulturwerte, können nur erblühen, wo Leib, Leben, Eigentum, persönliche Handlungsfreiheit usw. sichergestellt sind. […] Also die Gerechtigkeit schafft den Spielraum für die höheren Werte in der Wirklichkeit« (ebd., 422).

Der Wert der Gerechtigkeit ist darüber hinaus die Basis für die Vermittlung von Legalität und Moralität, die selbst sich einer juristischen Regelung entzieht und der »Gesinnung« der sittlichen Person überlassen bleibt. Neu in den Blick getreten ist – so Hartmann – inzwischen die Verbindung von »Rechtlichkeit und Solidarität«. Die Idee der Solidarität zielt auf die »Mitverantwortung« des Bürgers für die staatliche Gemeinschaft ab. Der Staatsbürger ist eben nicht nur den geltenden Gesetzen unterworfen, sondern erfüllt diese Rolle »auch an seinem Teil als Gesetzgeber«. »Er trägt also an seinem Teil mit die Verantwortung für das bestehende Recht« (ebd.,

425). Die Solidarität mit der staatlichen Gemeinschaft ist »ein Gesinnungswert der einzelnen Person«. Das hat auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Strafrechts. Problematisch ist daher die Todesstrafe, denn durch sie geht der »Gemeinschaft im Verbrecher ein Staatsbürger verloren«. Seine Gegenthese zum Umgang mit einem Verbrecher lautet daher: »Es gilt in erster Linie ihn der Allheit wiederzugewinnen, ihn rechtlich und staatsbürgerlich zu restituieren, und die Abbüßung der Strafe erweist sich als Mittel hierzu« (ebd., 426).

Mit der Ausbreitung des Christentums im Mittelalter treten neue sittliche Werte ins Bewusstsein. Unter ihnen bildet die »Nächstenliebe« den Grundwert. Er repräsentiert gegenüber der Gerechtigkeit, dem Grundwert der Antike, eine höhere Schicht. Hartmann betont, dass es möglich ist, diesen Wert »von seiner religiösen Wurzel abzulösen«. Der in den Evangelien verwendete Begriff der Nächstenliebe (*agape*) unterscheidet sich von dem platonischen *eros* ebenso wie von der aristotelischen *philia* und der stoischen *agapesis*. »Nächstenliebe ist primär die Richtung auf den Nächsten, den Anderen, und zwar die positive, bejahende Richtung, die Gewichtsverlegung vom Ich auf das Du.« (ebd., 450). Die Einstellung der Nächstenliebe lässt sich am ehesten mit dem modernen Ausdruck »Altruismus« wiedergeben, der den Gegensatz bildet zum »Egoismus«. Das Spezifische der Nächstenliebe lässt sich am besten durch ihren Unterschied zur Gerechtigkeit deutlich machen. Die Gerechtigkeit bezieht sich auf das Ganze einer Gemeinschaft, die Nächstenliebe hat aber immer einen Einzelnen im Blick. Die Gerechtigkeit ist in starkem Maße »negativ, ihre ersten Forderungen sind Verbote und Einschränkungen« (ebd., 451). Die Nächstenliebe ist positiv. Sie sagt gleich, »was man tun soll«. Sie ist »schöpferisch«, indem sie aus einer konkreten Situation heraus erkennt, was zu tun ist.

Aber auch wenn die Nächstenliebe höher steht als die Gerechtigkeit, kann sie diese nicht ersetzen. Das Ganze einer Gemeinschaft bedarf »der festen Struktur des Gesetzes, der strengen Form, der Systemhaftigkeit. Der Aufbau großen Stils kann nicht Gefühlssache sein« (ebd.). Dieser Unterschied kann sich bis zur Antinomie ausweiten. »Gerechtigkeit kann sehr lieblos sein, Nächstenliebe sehr ungerecht« (ebd., 453). Aus diesem Grund kann die Idee der Nächstenliebe auch nicht, wie es im Christentum gelegentlich behauptet wurde, die »Einheit der Tugend« repräsentieren. Das war eine »Überspannung«. Und irregeleitet ist die Nächstenliebe auch dann, wenn hinter ihr »die Liebe zu Gott« steht, »die kein ethisches Gepräge mehr hat« und möglicherweise sich sogar »mit der Vorstellung des ›Schätzesammelns im Himmel‹ verbindet« (ebd., 459).

Gleichwohl stellt die nicht auf diese Weise entstellte Nächstenliebe einen einzigartigen Wert dar. »Der liebende Blick ist seherisch, divinatorisch. Er erfaßt blitzartig von den geringsten Anzeichen aus – von einem halben Wort, einem schmerzlichen Lächeln aus – die komplexesten inneren Sachlagen« (ebd., 457). Schließlich zeigt sich die Eigenständigkeit ihres Wertes darin, dass sie auf ihre Weise eine eigene Form der »Solidarität« schafft, eine Solidarität, die sich keineswegs nur auf den Nächsten bezieht, sich aber trotzdem von der mit der Gerechtigkeit verbundenen Solidarität unterscheidet. Es ist eine Solidarität, die sich auf die »Mitwelt« richtet, »auf das, was ihr das Mitfühlen und die Tatsache des Mitdaseins in einer Welt gebietet« (ebd., 460).

Anders als die antiken und mittelalterlichen Werte bilden die sich in der Gegenwart abzeichnenden nur einen losen Zusammenhang. Eine besondere Bedeutung

kommt der von Nietzsche ins Spiel gebrachten »Fernstenliebe« zu, die dieser in einen ausschließenden Gegensatz zur Nächstenliebe stellte. Hartmann sieht hierin eine »dem Bedürfnis nach Paradoxie« entspringende »Übertreibung«. Zwar gebe es zwischen beiden Unterschiede, aber keine Gegensätze. Der Unterschied besteht darin, dass sich die Nächstenliebe an der Gegenwart orientiert, die Fernstenliebe dagegen an der Zukunft. Beide Orientierungen haben ihre Berechtigung. Sie schließen sich nicht aus. Das Neue der Fernstenliebe besteht darin, dass sie interessiert ist am »fernen, am zukünftigen Menschen«. Sie erkennt, dass wir Verantwortung tragen für künftige Generationen (vgl. ebd., 489).

Das, worauf die Fernstenliebe abzielt, ist nichts weniger als »die Verwirklichung von Menschentumsidealen«. Es handelt sich dabei nicht nur um ein ethisches Ideal, sondern es umfasst »alle Seiten des Menschentums«. Hartmann beschreibt es so: »Zur Idee des Menschen gehört die Abrundung seines ganzen Wesens, des leiblichen, wie des geistigen, aller Fähigkeiten und aller edlen Güter, die in seiner Macht stehen. Die große Sehnsucht des Schaffenden geht auf ein Menschentum überhaupt, das vollkommener, voller und reicher ist als das gegebene« (ebd., 497). Aber vor der Verwirklichung dieses Ideals kommt es darauf an, es selbst genauer in den Blick zu nehmen. Bemerkenswerter Weise weist Hartmann dabei der Kunst eine besondere Rolle zu. Er sagt: »Meist ist der schaffende Künstler, der Dichter, der dem prospektiven Ethos ahnungsvoll die Sprache verleiht« (ebd., 499); er sieht bereits die zukünftigen Werte. »Wie der Künstler sie ausspricht, bleibt sein Geheimnis. Daß er sie aber ausspricht, ist seine überästhetische Bedeutung im geschichtlichen Prozeß der Menschwerdung« (ebd.).

Grundlegend für jede Ethik ist das Problem der Freiheit. Wertgeleitetes Handeln, Verantwortung und Schuld kann es nur unter der Voraussetzung der Freiheit geben. Da aber die Welt für Hartmann »durchgehend determiniert« ist, scheint sich eine Antinomie von Determination und Freiheit zu ergeben. Er löst sie dadurch, dass er drei unterschiedliche Arten von Determination unterscheidet. Es gibt zum einen die Determination der Natur durch Kausalgesetze. Es gibt zum zweiten eine Determination durch Sollensgesetze der Ethik, die eine »kategorial höhere Determination« darstellt, da es sich bei ihr um eine Finaldetermination handelt. Doch auch diese würde die Freiheit der Person aufheben. Die Frage lautet: Wie »kann Freiheit der Person bestehen inmitten einer nicht nur naturgesetzlich durchgehend determinierten, sondern darüber hinaus auch noch sollensgesetzlich determinierten Welt?« (ebd., 767).

Hartmanns Antwort: »Diese Aporie kann sich nur lösen, wenn die Person noch eine dritte Art von Determination in sich enthält, die sie von sich aus mit in die Wagschale der ethischen Wirklichkeit wirft«, d. h. »es tritt noch eine personale Determinante hinzu« (ebd.). Diese Determinante ist auch notwendig, wenn sittliches Handeln möglich sein soll, denn das Sollensgesetz ist dazu nicht fähig. Das kann nur der Mensch als Person. »Er ist kraft seiner Freiheit die reale Macht, die allein imstande ist, Seinsollendes in Wirklichkeit umzusetzen. Durch ihn hindurch – aber nicht automatisch, sondern unter Anrufung seiner Freiheit – kommt es zur finalen Determination des Realen durch Werte« (ebd., 771). Es ist die Person, die einen Wert einem anderen vorzieht und Wertvolles verwirklicht.

Die Freiheit der Person stellt einen Grundwert dar, der auch nicht durch die Religion in Frage gestellt werden kann. Gott und die Freiheit der Person schließen sich

aus. Hartmann betont: »Es liegt eben im Wesen des Menschen, daß ihm ethisch der Mensch das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste ist von allem, was in seinen Gesichtskreis tritt; gewiß nicht die eigene Person als solche, wohl aber das Personale in jedem Menschenwesen. Daß ihm irgendetwas im Himmel oder auf Erden, und sei es Gott selber, darüberginge, wäre ethisch verkehrt, unmoralisch, ein Verrat am Menschen« (ebd., 812).

Hartmanns Wirkung hat ihren Höhepunkt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Scheler, Plessner und Gehlen setzen sich intensiv mit ihm auseinander. Auf marxistischer Seite sind es vor allem Georg Lukács und Wolfgang Harich, die seine Ontologie schätzen. Danach gingen Wirkung und Rezeption von Hartmanns Philosophie, aber auch der Wertethik insgesamt, zurück (vgl. Schnädelbach 1983, 231).

# VII Die Entwicklung der Moral – Genetische Konzepte der Ethik

Die genetischen Konzepte der Ethik unterscheiden sich von allen anderen in einem entscheidenden Aspekt. Alle anderen treten als in sich geschlossene ethische Entwürfe auf, die ihren universalen, zu jeder Zeit gültigen, Wahrheitsanspruch erheben. Die genetischen Konzepte der Ethik bezweifeln nicht diesen Wahrheitsanspruch, aber sie machen auf die anthropologisch bedeutsame Tatsache aufmerksam, dass die Fähigkeit, moralisch urteilen zu können, sich erst entwickeln muss. Die Genese der Moral wird daher zu einem eigenen Thema, und zwar in zweifacher Hinsicht: Es handelt sich zum einen um die Frage der Evolutionsbiologie. Sie lautet: In welcher Weise hat sich mit der schrittweisen Evolution des Menschen aus dem Tierreich heraus ein moralisches Bewusstsein gebildet? Gibt es bereits bei Tieren allgemein oder zumindest bei höheren, uns nahestehenden, Vorformen eines moralischen Bewusstseins und wie ist dieses zu charakterisieren? Und weiter: Stellt die menschliche Moralität einen Sprung dar gegenüber den tierischen Vorformen oder gibt es nur graduelle Differenzen zu ihnen? Antworten auf diese Fragen gibt Darwin in seinem epochemachenden Buch über *Die Abstammung des Menschen* aus dem Jahre 1871. Es hat nicht nur das Selbstverständnis des Menschen revolutioniert, sondern auch die Frage der Moral in ein neues Licht gestellt.

Der zweite Aspekt einer genetischen Betrachtung der Ethik ergibt sich aus entwicklungspsychologischer Sicht. Die Frage ist: Wie entwickelt sich das moralische Bewusstsein im Kinde? Es ist bemerkenswert, dass diese Frage von tradierten und aktuellen Ethikkonzepten vernachlässigt wird. Stets ist der Adressat der Ethik der erwachsene Mensch, der in der Lage ist, die jeweils verwendeten moralischen Begriffe, Empfehlungen und Imperative zu verstehen und nach ihnen zu handeln. Das Kind wird in diesen moralischen Diskurs entweder wie selbstverständlich mit einbezogen oder aber als ein vormoralisches Wesen ganz ausgeklammert. Genaue Beobachtung führt indessen zu der Einsicht, dass das Kind die Moral der Erwachsenen nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt einfach übernimmt, sondern sie sich erst nach und nach aneignet, reflektiert und gegebenenfalls kritisiert. Darüber hinaus zeigt es sich, dass Kinder ihre spezifischen Formen des moralischen Bewusstseins entwickeln, die sich von denen der Erwachsenen deutlich unterscheiden.

Über die Art und Weise, wie sich das kindliche moralische Bewusstsein entwickelt, gibt es unterschiedliche psychologische Theorien. Zwei von ihnen sollen erörtert werden. Die erste ist die Psychoanalyse Freuds. Freud erörtert das Thema der moralischen Entwicklung im Kontext von psychischen Erkrankungen. Eine Frage lautet z. B.: Können überstrenge Anforderungen der Moral die Entwicklung des Kindes negativ beeinflussen? Und welche Rolle sollte die Moral für ein gesundes Ich spielen?

Das alternative Konzept zu Freud liefern Piaget und Kohlberg. Piaget stellt sich die Frage: Wie entwickelt sich im Kontext des kindlichen Weltbildes ein moralisches Bewusstsein? Gibt es dafür eine spezifische Abfolge von Phasen und Stufen und, falls es sie gibt, wie sind sie strukturiert? Tatsächlich entdeckt Piaget drei invariante Stufen, die jedes Kind durchläuft. Kohlberg schließt sich mit seinem Modell der Entwicklung der kindlichen Moral diesem Konzept an, versucht es aber weiter zu differenzieren.

Bemerkenswert ist schließlich, dass die genetischen Konzepte der Ethik zwar die Entwicklung des moralischen Bewusstseins thematisieren, zugleich aber einen End- und Höhepunkt dieser Entwicklung deutlich bezeichnen. Er ist für Darwin mit der Entstehung des Gewissens und der Idee einer umfassenden Humanität erreicht, für Freud mit einem vernünftigen Ausgleich der Ansprüche des Ichs und der Moral und für Piaget und Kohlberg mit Vereinbarungen autonomer Personen, die sich dem Prinzip der Gerechtigkeit verpflichtet fühlen. Die genetischen Konzepte der Ethik lösen den universalen Anspruch der Ethik nicht auf, sondern zeigen den Weg, auf dem er erreicht wird.

## 1 Die Evolution des Gewissens (Darwin)

»Moralisch nennen wir ein Wesen, das imstande ist, seine früheren und künftigen Handlungen oder Motive zu vergleichen und sie zu billigen oder zu verwerfen. Wir haben keinen Beweis zugunsten der Annahme, daß irgendein Tier diese Fähigkeiten besitzt. […] Im Augenblick der Tat wird der Mensch zweifellos bereit sein, dem stärkeren Impuls zu gehorchen; und obgleich er dabei gelegentlich auch zu den edelsten Handlungen veranlaßt wird, wird er doch viel häufiger seinen selbstsüchtigen Motiven auf Kosten anderer Menschen folgen. Wenn aber dann nach ihrer Befriedigung die früheren, jetzt schwächer gewordenen Eindrücke an dem immer gegenwärtigen sozialen Instinkt gemessen und in Gedanken dem Urteil der Gefährten unterbreitet werden, so wird sich bei seiner großen Empfänglichkeit für die gute Meinung seiner Mitmenschen die Reue sicher einstellen. Er wird Gewissensbisse, Reue, Bedauern oder Scham empfinden; das letztere Gefühl bezieht sich fast ausschließlich auf das Urteil anderer. Er wird den mehr oder weniger festen Entschluß fassen, in Zukunft anders zu handeln, und dies ist das Gewissen; denn das Gewissen schaut zurück und dient zugleich als Führer in der Zukunft.«

(Charles Darwin: *Die Abstammung des Menschen*. Stuttgart 1982, S. 140 u. 143.)

Charles Darwin wird 1809 in Shrewsbury (England) geboren. Er studiert in den Jahren 1825 bis 1831 Medizin und Theologie in Edinburgh und Cambridge. 1831 bis 1836 unternimmt er mit dem Forschungsschiff ›Beagle‹ eine Reise nach Südamerika und zu den Galapagos-Inseln (Darwin 2008 a). Ab 1842 lebt er auf seinem Landsitz Down House in Kent. Dort verarbeitet er die Ergebnisse seiner Forschungsreise und verfasst seine wissenschaftlichen Werke. 1859 erscheint sein Hauptwerk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl)* und 1871 sein Werk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex (Die Abstammung des Menschen).* Darwin stirbt 1882 in Down (Kent). Er wird in der Westminster Abbey beigesetzt (vgl. Hemleben 2009; Voss 2008; Pleger 2017, 162–170).

Darwins Hauptleistung im Bereich der Biologie besteht darin, dass er die traditionelle Lehre von der Konstanz der Arten durch die der Evolution ersetzt hat. Der Gedanke der Konstanz der Arten war bis ins 19. Jahrhundert hinein Allgemeingut. Einen Vorläufer einer evolutionären Denkweise fand Darwin jedoch in dem Konzept von Lamarck (1744–1829), der die Entstehung der Arten auf die Vererbung des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs von Organen zurückführte und damit die Lehre von der Konstanz der Arten in Frage stellte. Der nach ihm benannte Lamarckismus wurde von Darwin aufgegriffen. Wenn sich auch diese These als falsch erwiesen hat, so entstand damit doch das Modell einer Naturgeschichte und mit ihr das Konzept der Evolution.

Darwins Frage war: Wie lässt sich die Hypothese der geschichtlichen Entwicklung im Bereich von Lebewesen beweisen? Um den Gedanken des Übergangs einer Art in eine andere plausibel zu machen, erschien es ihm notwendig, nach Gemeinsamkeiten zwischen den Arten zu suchen. Das erfolgversprechendste Feld dieser Gemeinsamkeiten fand er im Bereich der Embryologie. Nicht nur zwischen den Embryonen verschiedener Säugetiere besteht eine verblüffende Ähnlichkeit, sondern

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_20, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

auch zwischen den Säugetieren und dem Menschen (vgl. Darwin 1982, 9). Es ist diese Ähnlichkeit, die Darwin die Zugehörigkeit des Menschen zum Tierreich unbezweifelbar machte.

Doch die Embryologie lehrt noch ein Weiteres. Vergleicht man die Entwicklung eines Embryos mit dem Tierreich insgesamt, so lässt sich feststellen, dass ein Lebewesen in seiner Ontogenese Formen durchläuft, die bei niedrigeren Arten anzutreffen sind. Damit ist nicht nur die Verwandtschaft höherer Säugetiere belegt, sondern die Verwandtschaft des Tierreichs insgesamt. Auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeiten nun bekommt der Gedanke der Entstehung der Arten einen neuen Akzent. Der Wechsel von einer Art zur anderen erscheint weniger dramatisch. Es handelt sich nicht mehr um einen Sprung, sondern um Variationen. Allerdings unterschied Darwin noch nicht zwischen einer nichterblichen Variation (Modifikation) und der von Mendel (1822–1884) entdeckten erblichen (Mutation).

Welche Faktoren sind nach Darwin für die Entstehung neuer Arten maßgeblich? Der für ihn wichtigste Faktor ist neben der von Lamarck betonten vererbten Wirkung »eines in vielen Generationen verminderten Gebrauchs« (ebd., 37) von Organen die natürliche Zuchtwahl (*natural selection*). Darwin stieß auf ihn bei der Lektüre eines Buches über Population von Robert Malthus (1766–1834).

Er interpretiert Malthus wie folgt: Wenn sich die Bevölkerung in geometrischen Proportionen vermehrt, die Nahrungsmittelproduktion aber nur in arithmetischen, dann haben bei den daraus resultierenden Hungerkatastrophen nur die kräftigsten Individuen eine Chance zu überleben und sich fortzupflanzen. Allgemein gesagt: Bei schwierigen Lebensbedingungen hat das Lebewesen die größten Überlebenschancen, das an seine Umwelt am besten angepasst ist. Darwin kommentiert seine Entdeckung mit den Worten: »Jetzt hatte ich endlich eine Arbeitshypothese« (Darwin 2008, 129). Die Formeln, die sich für die Bezeichnung dieses Sachverhalts durchsetzten, lauten: *struggle for life* und *survival of the fittest*.

Darwin nimmt an, dass sich der Mensch aus »affenähnlichen Vorfahren« entwickelt hat, die er zu den Primaten rechnet. Deren Lebensraum war der Wald. Die Menschwerdung ist damit verbunden, dass dieser Lebensraum verlassen wird. Die nun einsetzende Entwicklung des Menschen geschieht in folgenden Schritten: aufrechter Gang – das Freiwerden der Hände – Ausbildung der Hände zu einem universalen Instrument des Werkzeuggebrauchs und der Werkzeugherstellung, einschließlich der Zunahme ihrer Sensibilität – Umbildung des Fußes zu einem Standfuß – Verlust der Greiffähigkeit des Fußes und Ausbildung echter Bipedie, d. h. Fortbewegung ausschließlich auf den Füßen (vgl. Darwin 1982, 59 f.).

Hier ist das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl in aller Deutlichkeit ausgesprochen. Der aufrechte Gang und die Fortentwicklung der Hand zu einem universalen Werkzeug verschaffen dem Menschen gegenüber seiner Umwelt einen Überlebensvorteil. Sie bedingen sich gegenseitig und begünstigen weitere Veränderungen, die insgesamt einen bedeutsamen Gestaltwandel des Menschen in Gang setzen. Dazu gehören die Veränderung der Gestalt des Schädels und die Entwicklung des Gehirns. Darwin bemerkt: »Niemand, denke ich, zweifelt daran, daß im Verhältnis zu seinem Körper die bedeutende Größe des Gehirns des Menschen verglichen mit den Verhältnissen beim Gorilla oder Orang, in enger Beziehung zu seinen höheren geistigen Kräften steht« (ebd., 63).

Bei der Betrachtung der geistigen Fähigkeiten des Menschen legt Darwin Wert darauf, die Differenzen zwischen Mensch und Tier abzuschwächen und überall nachzuweisen, dass im Tier bereits Vorläufer der geistigen Fähigkeiten des Menschen anzutreffen sind. Es sind insgesamt fünf Bereiche, in denen er die geistigen Fähigkeiten untersucht: Der erste Bereich umfasst Abstraktion, allgemeine Ideen, Selbstbewusstsein und geistige Individualität. Der zweite Bereich thematisiert die Sprache, der dritte den Schönheitssinn, der vierte die Religion und der fünfte die »Geselligkeit *(Soziabilität)*« und die Moral.

In welcher Weise Darwin versucht, dem Tier geistige Fähigkeiten zuzuschreiben, wird bereits beim ersten Aspekt, dem Selbstbewusstsein, deutlich. Darwin relativiert das menschliche Monopol darauf, indem er fragt: Wer will behaupten, dass ein »alter Hund mit einem ausgezeichneten Gedächtnisse und etwas Einbildungskraft [...] niemals über die vergangenen Freuden und Leiden auf der Jagd nachdenkt? Dies wäre aber eine Art Selbstbewußtsein« (ebd., 104 f.).

Der zweite Bereich betrifft die Sprache. Dass Tiere über ein Lautrepertoire verfügen, um Artgenossen Mitteilungen zu machen, steht für ihn außer Frage. Mehr noch: »Papageien und andere Vögel besitzen die Fähigkeit [...] bestimmte Laute mit bestimmten Ideen zu verbinden« (ebd., 107). Auch im Bereich der Sprache besteht der Unterschied zwischen Tier und Mensch nur in einer bedeutsamen graduellen Abstufung. Darwin betont: »Von den Tieren unterscheidet sich der Mensch bloß durch seine unendlich größere Fähigkeit, die verschiedenartigsten Laute und Ideen zu assoziieren, und dies hängt offenbar von der hohen Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten ab« (ebd., 107).

Hinsichtlich des dritten Bereichs, des Schönheitssinns, bemerkt er, dass dieser im Tierreich einen festen Platz innerhalb der geschlechtlichen Zuchtwahl einnimmt, und Ähnliches ist auch beim Menschen anzunehmen (vgl. ebd., 117).

Der vierte, religiöse, Bereich gründet sich auf ein Gefühl, das schon bei Tieren anzutreffen ist. Die primitivste Stufe findet sich bereits bei einem Hund. Sie besteht in der völligen Unterwerfung unter seinen Herrn. Die höheren, dem Menschen vorbehaltenen, Formen »religiöser Ergebung« sind dagegen »sehr kompliziert«. Sie setzen sich zusammen aus »Liebe, vollkommener Unterwerfung unter ein erhabenes, geheimnisvolles Etwas, einem starken Abhängigkeitsgefühl, Furcht, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Hoffnung auf ein Jenseits und vielleicht noch anderen Elementen« (ebd., 120). Allerdings ist dieses Gefühl – so Darwin – kein Gottesbeweis; denn es könnte sich um eine »ererbte Prägung« handeln, da »Kindern ständig der Glaube an Gott eingeimpft wird, so daß es für sie ebenso schwer wäre, diesen Glauben an Gott abzuschütteln, wie für einen Affen, seine instinktive Angst vor Schlangen« (Darwin 2008, 102 f.).

Eine besondere Stellung innerhalb der geistigen Fähigkeiten nehmen schließlich fünftens die »sozialen Instinkte« ein, aus denen die Moralität hervorgeht. Mit ihr ist der Bereich der Ethik erreicht. Ausgangspunkt für die Entwicklung des moralischen Gefühls beim Menschen ist für Darwin die These, »daß der Mensch ein soziales Wesen ist« (Darwin 1982, 136). Als ein solches verfügt er über soziale Instinkte, zu denen die Elternliebe und die Kindesliebe gehören; aber auch die Sympathie. Der Grund der Sympathie liegt in der Nachwirkung früherer Unlustgefühle. Der Anblick eines leidenden Mitmenschen weckt in uns die Erinnerung an eigenes Leiden und

ruft in uns unangenehme Empfindungen hervor. Die unvermeidlich auftauchende Sympathie führt dazu, zu helfen. »So werden wir veranlaßt, die Leiden der anderen zu erleichtern, damit unsere eigenen peinlichen Empfindungen beseitigt werden« (ebd., 133).

Die Entstehung des sozialen Instinkts ist für Darwin ebenfalls das Ergebnis einer natürlichen Zuchtwahl; »denn diejenigen Verbände, in denen die größte Zahl der Mitglieder sich durch gegenseitige Sympathie auszeichneten, konnten am besten gedeihen und die größte Anzahl von Nachkommen erzielen« (ebd., 134). Der Gedanke, dass Sympathie das Ergebnis natürlicher Zuchtwahl sei, gibt der These vom »Kampf ums Dasein« eine neue, beachtliche Wendung. Sie verlagert die These »the fittest survives« von einer individualtheoretischen Betrachtungsweise auf eine sozialtheoretische. Individualtheoretisch betrachtet ist Sympathie für andere hinderlich, wenn nicht gar kontraproduktiv; denn es ermöglicht das Überleben von Konkurrenten im Kampf ums Dasein; im Übrigen aber auch von schwächeren Artgenossen. Darwins sozialethisches Konzept ist anders. Da der Mensch als ein »soziales Tier« nur innerhalb einer intakten und starken Gruppe überleben kann, hängt die Überlebenschance des Individuums von dem Überleben der Gruppe ab. Eine Gruppe mit starken sozialen Instinkten ist einer Anzahl unkoordiniert agierender Individuen überlegen. Auf diese Weise gewinnt die Gruppe mit sozialen Verhaltensweisen gegenüber Individuen und Gruppen, in denen die sozialen Instinkte gar nicht oder nur schwach entwickelt sind, einen Fortpflanzungsvorteil. Gleichzeitig erhöht sich der Anteil der sozialen Instinkte in der gesamten Gruppe. Gruppen mit einem starken sozialen Verhalten haben also nicht nur ein stärker entwickeltes moralisches Gefühl, sondern sie sind auch im Überlebenskampf erfolgreicher.

Wie hoch aber auch der soziale Instinkt entwickelt sein mag, er steht in Konkurrenz und nicht selten im Konflikt zu dem der Selbsterhaltung, ja zu dem der Selbstsucht. Dieser ist in der Regel im Moment der stärkere. Wie also kann der Sozialinstinkt sich gegenüber dem der Selbsterhaltung und der Selbstsucht Geltung verschaffen? Der Anspruch sozialer Verhaltensweisen wird durch die Gemeinschaft selbst repräsentiert. Als soziales Tier ist der Mensch auf Anerkennung dieser Gemeinschaft angewiesen. Selbst wenn der soziale Instinkt im Moment der Handlung in den Hintergrund tritt, so ist der Mensch doch in der Lage, den Anspruch der Gemeinschaft in sich zur Geltung zu bringen.

Aufgrund welcher Fähigkeit kann er das? Er kann es, weil er in der Lage ist, zu sich selbst ein distanziertes Verhältnis zu entwickeln. Das bedeutet: Er kann seine Handlungen und Motive vergleichen und beurteilen. Diese spezifische menschliche Fähigkeit ist verbunden mit weiteren intellektuellen. Zu ihnen gehören Gedächtnis und Phantasie, d. h. die Fähigkeit, sich zukünftige Handlungen und deren Folgen vorstellen zu können. Diese Fähigkeiten sind es, die es dem Menschen ermöglichen zu »reflektieren« und zu einem begründeten, moralischen Urteil zu kommen. Das geht über das momentane Wirken konkurrierender Instinkte hinaus. Aufgrund dieser Fähigkeiten kommt Darwin zu seiner zentralen These: Der Mensch ist »allein mit Bestimmtheit als moralisches Wesen zu bezeichnen« (ebd., 140).

Die Phantasie als Ursprung des moralischen Urteils ist es auch, die die Entstehung des Gewissens beim Menschen verständlich macht. Darwin erläutert den Ursprung des Gewissens so: Er geht davon aus, dass der Mensch zum Zeitpunkt einer Tat

von den jeweils stärksten Handlungsimpulsen bestimmt wird. Diese gehorchen egoistischen Motiven. Doch nach der Vollendung der Tat und der sich dann einstellenden Befriedigung entsteht Raum für die Reflexion. Der Mensch nimmt in sich den »immer gegenwärtigen sozialen Instinkt« wahr und misst seine Handlung an ihm. Er stellt fest, dass er sein Ziel auf Kosten seiner Mitmenschen erreichte und wird sich dessen bewusst, dass seine Handlungen vor ihnen keinen Bestand haben können. Da er aber ein Interesse an der guten Meinung seiner Mitmenschen hat, stellt sich Reue ein über das, was er getan hat. »Er wird den mehr oder weniger festen Entschluß fassen, in Zukunft anders zu handeln, und dies ist das Gewissen« (s. Zitat).

Die moralische Kompetenz des Menschen hat eine komplexe Struktur. Phantasie, Reflexion, Scham, Reue, Gewissen, aber auch soziale Instinkte und Selbstsucht spielen zusammen. Gleichwohl darf nicht vergessen werden, dass all diese Aspekte, spezifisch menschliche wie tierische, ihre biologische Basis in der natürlichen Zuchtwahl haben. Dem entspricht die schlichte Einsicht: »Kein Stamm könnte ferner mehr zusammenhalten, wenn Mord, Raub, Verrat an der Tagesordnung wären« (ebd., 148). Recht und Moral sind Überlebensbedingungen einer menschlichen Gemeinschaft.

Darwin erwägt, dass das Gewissen mit der Zeit beim Menschen den Charakter einer Gewohnheit annimmt und dass er zudem eine so »vollkommene Selbstbeherrschung« erwirbt, »daß seine eigenen Wünsche und Leidenschaften sich schließlich kampflos und ohne Zögern seinen sozialen Sympathien und Instinkten, sowie seinem Gefühl für die öffentliche Meinung unterordnen. Der Hunger und das Rachegefühl werden ihn nicht mehr dazu veranlassen, Brot zu stehlen oder Rache zu nehmen« (ebd., 146). Doch Darwin geht noch einen Schritt weiter. Die Selbstbeherrschung, vom »Gewissen beeinflußt«, wird nicht nur zu einer von der öffentlichen Meinung kontrollierten Gewohnheit, sondern, entsprechend der These von Lamarck, vererbt. Darwin bemerkt: »Es ist möglich, ja […] sogar wahrscheinlich, daß die Selbstbeherrschung, wie andere Gewohnheiten, vererbt wird« (ebd.). Diese Annahme allein erklärt auch das unterschiedliche moralische Niveau in verschiedenen Gesellschaften. Darwin behauptet: »Ohne das Prinzip der Vererbung moralischer Neigungen würden uns die Unterschiede, die man in dieser Beziehung zwischen Menschenrassen annehmen muß, unerklärlich sein« (ebd., 157).

Dieser Gedanke führt zu einer Reihe von Fällen, in denen moralische Eigenschaften auf die nächste Generation übertragen oder ausgelöscht werden. Zu den ersten gehören folgende: »Es ist augenscheinlich viel Wahrheit in der Annahme, daß die außerordentlichen Fortschritte der Amerikaner und ihr gesamter Volkscharakter das Produkt natürlicher Zuchtwahl sind; denn die energischeren, rastloseren, mutigeren Menschen aller Teile Europas sind in den letzten zehn oder zwölf Menschenaltern nach jenem großen Gebiet ausgewandert und haben dort reiche Erfolge geerntet« (ebd., 183). Andererseits werden bestimmte moralische Eigenschaften wie folgt ausgelöscht: »Verbrecher werden hingerichtet oder für lange Zeit eingekerkert, so daß sie ihre schlechten Eigenschaften nicht weitervererben können. Schwermütige und geisteskranke Personen werden in Gewahrsam gehalten oder begehen Selbstmord. Heftige, streitsüchtige Menschen nehmen oft ein blutiges Ende« (ebd., 176).

Gegen die biologische Fundierung der Moral sind gleichwohl Einwände möglich; und die erörtert Darwin selbst. Zum einen ist die von ihm skizzierte Moral bislang immer nur eine Gruppen- oder Stammesmoral gewesen. Die Überlebens-

chance einer Gruppe oder eines Stammes erhöht sich, wenn die Gruppe ihre sozialen Verhaltensweisen stärkt. Aber lässt sich der Gedanke verallgemeinern? Darwin ist hier optimistisch. Er sagt: »Wenn der Mensch in der Kultur fortschreitet und kleine Stämme zu größeren Gemeinwesen sich vereinigen, so führt die einfachste Überlegung jeden Einzelnen schließlich zu der Überzeugung, daß er seine sozialen Instinkte und Sympathien auf alle, also auch auf die ihm persönlich unbekannten Glieder desselben Volkes auszudehnen habe. Wenn er einmal an diesem Punkt angekommen ist, kann ihn nur noch eine künstliche Schranke hindern, seine Sympathien auf die Menschen aller Nationen und aller Rassen auszudehnen« (ebd., 155). Darwin geht sogar noch einen Schritt weiter. Die Sympathie erstreckt sich schließlich auf das »Wohlwollen über die Schranken der Menschheit hinaus, d. h. Menschlichkeit gegen die Tiere« (ebd., 156). Sie orientiert sich an der sich entwickelnden »Idee der Humanität« (ebd.). Deutlich wird bei diesen Überlegungen, dass Darwin hier das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl überschreitet; denn das hat seinen Sinn ja nur im Kampf ums Dasein mit konkurrierenden Lebewesen entfaltet.

Das führt zu einem zweiten Punkt, der die Geltung des Prinzips der natürlichen Zuchtwahl für die Begründung der Moral in Frage stellt. Er lässt sich an zwei Beispielen verdeutlichen. Das erste betrifft die Negativauslese im Krieg. Es sind gerade die jungen, gesunden und starken Männer, die geopfert werden, während die untauglichen, körperlich oder geistig schwachen ausgemustert werden und eher die Chance haben zu überleben und sich fortzupflanzen (vgl. ebd., 173). Darüber hinaus bieten wir »alle Geschicklichkeit auf, um das Leben der Kranken so lange als möglich zu erhalten« (ebd., 171). »Infolgedessen können auch die schwachen Individuen der zivilisierten Völker ihre Art fortpflanzen« (ebd., 172). Moralische Gefühle ersetzen so das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl. Darwin bemerkt: »Die Hilfe, die wir dem Hilflosen schuldig zu sein glauben, entspringt hauptsächlich dem Instinkt der Sympathie, die ursprünglich als Nebenform des sozialen Instinkts auftrat, aber in der schon früher angedeuteten Weise allmählich feiner und weitherziger wurde. Jetzt können wir diese Sympathie nicht mehr unterdrücken, selbst wenn unsere Überlegung es verlangte, ohne daß dadurch unsere edelste Natur an Wert verlöre« (ebd.). Dazu kommt Darwins optimistische Annahme, dass die Bereitschaft, seinen Mitmenschen zu helfen, mit der Zeit zu einer Gewohnheit wird und diese neigt, wie andere »Gewohnheiten nach generationenlanger Ausübung dazu, vererbt zu werden« (ebd., 168).

Darwin hat sich bei seinen Überlegungen auch mit dem zu seiner Zeit erörterten Konzept einer utilitaristischen Ethik auseinandergesetzt. Aber obgleich die Prinzipien der Evolution eine große Nähe zu utilitaristischen Gedanken aufzuweisen scheinen, macht Darwin einen deutlichen Unterschied zwischen dem sozialen Instinkt, den er als Grundlage der Moral ansieht, und dem vom Utilitarismus propagierten »Prinzip des ›größtmöglichen Glücks‹« (ebd., 152). Er macht ihn an einem Beispiel deutlich: »Inmitten einer großen Gefahr, z. B. einer Feuersbrunst, wenn der Mensch sich ohne Zögern bemüht, einen Mitmenschen zu retten, wird er wohl kaum, Vergnügen empfinden. […]. Wenn er später über sein eigenes Verhalten in einem solchen Falle nachdenkt, wird er jedenfalls fühlen, daß in ihm eine von dem Suchen nach Vergnügen oder Glück ganz verschiedene Macht verborgen ist; und dies scheint der tief eingegrabene soziale Instinkt zu sein« (ebd., 152). Es ist der

soziale Instinkt, diese gemeinsame »Entwickelungslinie« von Mensch und Tier, der den Ausschlag gibt und der Darwin dazu veranlasst, »als Maßstab der Sittlichkeit das allgemeine Beste oder das Wohl der Gesamtheit an Stelle des allgemeinen Glücks anzunehmen« (ebd., 153).

Doch trotz der gemeinsamen Entwicklung ist das »moralische Gefühl« des Menschen etwas Einzigartiges. Ausdrücklich wiederholt Darwin an dieser Stelle seine These: »Das moralische Gefühl bildet vielleicht die beste und höchste Unterscheidung zwischen dem Menschen und den anderen Tieren« (ebd., 161). Er resümiert wie folgt: Das »moralische Gefühl, oder unser Gewissen« ist »ein äußerst kompliziertes Empfinden, entsprungen den sozialen Instinkten, geleitet von der Anerkennung unserer Mitmenschen, geregelt von Verstand, Eigennutz und, in späteren Zeiten, von tiefen religiösen Gefühlen, und befestigt durch Erziehung und Gewohnheit« (ebd., 169). Gleichwohl lässt es sich als eine einfache moralische Devise formulieren, nämlich als die bekannte Goldene Regel: »Anderen Gutes zu tun – andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt zu sein wünschte – ist der Eckstein aller Sittlichkeit« (ebd.).

Die Wirkungsgeschichte Darwins geht über den Bereich der Biologie weit hinaus. Er hat das Verständnis des Menschen grundlegend revolutioniert. Darwins Evolutionstheorie hat sich in ihren Grundzügen durchgesetzt (vgl. Hemleben 2009, 9). Dagegen können der Sozialdarwinismus und die Rassenideologie sich nicht auf ihn stützen (vgl. Voss 2008, 185). Das belegen seine ethischen Reflexionen, die bestimmt sind von dem Plädoyer für eine die Menschheit – einschließlich »aller Rassen« – umfassende Sympathie, von seiner entschiedenen Kritik an der Sklaverei, die er einen »monströsen Schandfleck auf unserer gerühmten Freiheit« nennt (vgl. Hemleben 2009, 44), von der »Idee der Humanität« und dem Gedanken eines allgemeinen Fortschritts »moralischer Kultur«.

## 2 Es, Ich und ›Über-Ich‹ (Freud)

»Wir nehmen an, daß das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist […].

Zur Kenntnis dieses psychischen Apparates sind wir durch das Studium der individuellen Entwicklung des menschlichen Wesens gekommen. Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das *Es*; sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier (im Es) einen ersten uns in seinen Formen unbekannten psychischen Ausdruck finden.

Unter dem Einfluß der uns umgebenden realen Außenwelt hat ein Teil des Es eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht mit den Organen zur Reizaufnahme und den Einrichtungen zum Reizschutz ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen Es und Außenwelt vermittelt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des *Ichs*. […]

Als Niederschlag der langen Kindheitsperiode, während der der werdende Mensch in Abhängigkeit von seinen Eltern lebt, bildet sich in seinem Ich eine besondere Instanz heraus, in der sich dieser elterliche Einfluß fortsetzt. Sie hat den Namen des *Über-Ichs* erhalten. Insoweit dieses Über-Ich sich vom Ich sondert oder sich ihm entgegenstellt, ist es eine dritte Macht, der das Ich Rechnung tragen muß.«

(Sigmund Freud: *Abriss der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M. 1994, S. 42 f.)

Sigmund Freud wird 1856 in Freiberg (Mähren) geboren. Ab 1873 studiert er in Wien Medizin. Nach seinem Militärdienst schließt er 1881 sein Studium ab. 1885 wird er Privatdozent für Nervenkrankheiten. Es folgt ein Studienaufenthalt bei dem Psychiater Jean-Marie Charcot an der Salpêtrière in Paris. 1886 eröffnet Freud in Wien eine Praxis für Nervenkrankheiten. 1895 veröffentlicht er zusammen mit seinem Kollegen Josef Breuer seine *Studien über Hysterie*. 1910 wird die ›Internationale Psychoanalytische Vereinigung‹ gegründet. Freud erhält 1930 den Goethepreis der Stadt Frankfurt, doch bereits 1933 werden seine Schriften von den Nationalsozialisten verbrannt. Nach dem »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich im Jahre 1938 siedelt Freud nach London über. Dort stirbt er im Jahre 1939 (vgl. Freud 1973; Jones 1984; Pleger 2017, 170–179).

Die von Freud begründete Psychoanalyse stellt eine Therapie psychischer Krankheiten dar, die als Fortentwicklung des von Breuer praktizierten *kathartischen* Verfahrens zu verstehen ist. Im Zuge dieser Entwicklung konzipierte er einen eigenen anthropologischen Ansatz, der verschiedene Modelle umfasst. Von besonderer Bedeutung ist sein genetisches Modell, das die Ichentwicklung und die Moralentwicklung des Kindes umfasst. Ausgangspunkt dieses Modells ist eine ursprüngliche, organische Einheit, die sich in der weiteren Entwicklung differenziert. Eine gedrängte Zusammenfassung seiner Anthropologie, die sich um die Begriffe »Es«, »Ich« und »Über-Ich« zentrieren und eine entwicklungsgeschichtliche Einheit bilden, gibt Freud in seinem späten, zur Zeit seiner Emigration nach England verfassten, *Abriss der Psychoanalyse* aus dem Jahre 1938.

Nach diesem Konzept bildet das »Es« die älteste psychische Instanz. Sie repräsentiert das Erbgut des Menschen, seine Konstitution und die »aus der Körperorganisation stammenden Triebe« (s. Zitat). Freud charakterisiert das Es wie folgt: »Die

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_21, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Macht des Es drückt die eigentliche Lebensabsicht des Einzelwesens aus. Sie besteht darin, seine mitgebrachten Bedürfnisse zu befriedigen« (Freud 1994, 44). Worin aber besteht genau diese Lebensabsicht, die durch »das dunkle *Es*«, das den »Kern unseres Wesens bildet«, repräsentiert wird? Freuds Antwort ist eindeutig: »Das Es gehorcht dem unerbittlichen Lustprinzip« (ebd., 94). Es sind die »Lust-Unlustempfindungen«, die »die Abläufe im Es mit despotischer Gewalt beherrschen« (ebd.).

Dem Es entspricht, ethisch gesprochen, ein primitiver Hedonismus, und dieser repräsentiert die erste Stufe der Moralentwicklung. Freuds Trieblehre hat sich im Laufe der Zeit verändert. Unterschied er ursprünglich zwischen einem Selbsterhaltungs- und einem Arterhaltungstrieb, so fasste er später beide unter einen einzigen zusammen, den er Eros nannte. Als seinen Gegenspieler konzipierte er ab 1920, möglicherweise auch auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, den Destruktions- oder Todestrieb.

Den Zusammenhang beider Triebe beschreibt Freud so: »Nach langem Zögern und Schwanken haben wir uns entschlossen, nur zwei Grundtriebe anzunehmen, den *Eros* und den *Destruktionstrieb* […]. Das Ziel des ersten ist, immer größere Einheiten herzustellen und so zu erhalten, also Bindung, das Ziel des anderen im Gegenteil, Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören. Beim Destruktionstrieb können wir daran denken, daß als sein letztes Ziel erscheint, das Lebende in den anorganischen Zustand zu überführen. Wir heißen ihn darum auch *Todestrieb*« (ebd., 45). Die Annahme eines ursprünglichen Destruktionstriebes stieß auch bei seinen Anhängern auf viel Ablehnung (vgl. Fromm 1977, 31 f.). Freud äußert sich über die Kritiker des Destruktionstriebes ironisch so: »Denn die Kindlein, sie hören es nicht gerne, wenn die angeborene Neigung des Menschen zum ›Bösen‹, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird« (Freud 1974, 247 f.).

Das Es und die mit ihm verbundenen Grundtriebe bestimmen den Menschen während seines ganzen Lebens. Gleichwohl ist das Es nicht in der Lage, die Existenz des Menschen zu garantieren. Es unterliegt einem entscheidenden Mangel. Freud formuliert ihn so: »Eine Absicht, sich am Leben zu erhalten und sich durch die Angst vor Gefahren zu schützen, kann dem Es nicht zugeschrieben werden« (Freud 1994, 44). Die Erhaltung des Lebens muss von einer anderen Instanz übernommen werden, die aber erst entwickelt werden muss. Die Voraussetzung hierfür liegt in den körperlichen »Organen zur Reizaufnahme«, den Sinnesorganen, die das Es gebildet hat. Mit ihnen nimmt es Kontakt mit der Außenwelt auf. Freud bemerkt: »Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wird den Namen des *Ichs*« (s. Zitat). Dem Ich kommt eine zentrale Rolle für den Menschen zu. Seine vornehmliche Aufgabe besteht in der Selbsterhaltung. Diese kann es nur erfüllen, wenn das Ich sich selbst behaupten kann, sowohl gegenüber den Herausforderungen und Gefahren der Außenwelt, aber auch gegen die Triebansprüche des Es. Die vielfältigen Leistungen, die das Ich zu vollbringen hat, beschreibt Freud so:

»Infolge der vorgebildeten Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und Muskelaktion hat das Ich die Verfügung über die willkürlichen Bewegungen. Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, erfüllt sie, indem es nach außen die Reize kennenlernt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität);

nach innen gegen das Es, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet, ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt« (ebd., 42 f.).

Die Selbstbehauptung gelingt aber nur, wenn das Ich flexibel handelt. In Bezug auf die Außenwelt bedeutet das, dass es sich an ihre Eigenarten entweder anpasst oder sie zu seinem Vorteil verändert, in Bezug auf das Es, dass es die Triebansprüche entweder befriedigt, sie aufschiebt oder ganz unterdrückt. Das erfordert ein hohes Urteilsvermögen, und um das zu schulen, ist im Gedächtnis gespeicherte Erfahrung notwendig. Bei seiner Vermittlungstätigkeit misst das Ich der Realität der Außenwelt, d. h. der »*Realitätsprüfung*« (ebd., 95), eine größere Bedeutung bei als den Triebansprüchen des Es. Das Ich vertritt gegenüber dem Es das »*Realitätsprinzip*« (ebd.). Denn während das Es »keine Fürsorge für die Sicherung des Fortbestandes, keine Angst« (ebd., 94) kennt, hat sich das Ich »die Aufgabe der Selbsterhaltung gestellt« (ebd., 95).

Mit der Kontrolle des Ichs über Es und Außenwelt ist aber die Entwicklung des Ichs noch nicht abgeschlossen. Zu einem Teil der Außenwelt, nämlich seinen Eltern, entwickelt das Ich ein spezifisches Verhältnis. Im Verhältnis zu ihnen bildet sich das »Über-Ich«, das die moralischen Forderungen der Eltern zum Inhalt hat. Das Über-Ich repräsentiert die zweite Stufe der Moralentwicklung. Freud betont, dass im Elterneinfluss nicht nur »das persönliche Wesen der Eltern« zum Ausdruck kommen, sondern ebenso »die Familien-, Rassen- und Volkstradition« sowie das soziale Milieu. »Ebenso nimmt das Über-Ich im Laufe der individuellen Entwicklung Beiträge von seiten späterer Fortsetzer und Ersatzpersonen der Eltern auf, wie Erzieher, öffentlicher Vorbilder, in der Gesellschaft verehrter Ideale« (ebd., 43).

Die wesentlichen Strukturen des Über-Ichs bilden sich in den ersten fünf Lebensjahren. In ihnen findet aber auch die entscheidende psycho-sexuelle Entwicklung des Kindes statt. Freud betont, dass es ein Fehler sei, die frühkindliche Sexualität zu leugnen und anzunehmen, sie beginne erst mit der Pubertät. Zudem sei es notwendig, den Begriff der Sexualität zu erweitern. Er bezieht sich keineswegs nur auf den Gebrauch der Geschlechtsorgane, sondern umschließt alle Formen des Lustgewinns, die sich aus der körperlichen Organisation des Menschen ergeben. Auf der Grundlage dieses erweiterten Begriffs von Sexualität beschreibt Freud vier Phasen der psycho-sexuellen Entwicklung des Kindes. Es sind: die orale Phase, die sadistisch-anale, die phallische und, nach einer längeren »Ruhepause«, die genitale. Freud hat mit diesem Modell, ähnlich wie mit seiner Theorie der Destruktivität, auch unter seinen Anhängern heftige Kritik hervorgerufen (vgl. Horney 1997, 60 ff.). Er hielt gleichwohl an ihr fest.

Die erste, die orale Phase, beschreibt Freud so: »Das erste Organ, das als erogene Zone auftritt und einen libidinösen Anspruch an die Seele stellt, ist von der Geburt an der Mund. […] Frühzeitig zeigt sich im hartnäckig festgehaltenen Lutschen des Kindes ein Befriedigungsbedürfnis, das – obwohl von der Nahrungsaufnahme ausgehend und von ihr angeregt – doch unabhängig von Ernährung nach Lustgewinn strebt und darum *sexuell* genannt werden darf und soll« (Freud 1994, 49).

Die zweite Phase, die sadistisch-anale, charakterisiert er wie folgt: »Schon während dieser oralen Phase treten mit Erscheinen der Zähne sadistische Impulse iso-

liert auf. In viel größerem Umfang in der zweiten Phase, die wir die sadistisch-anale heißen, weil hier die Befriedigung in der Aggression und in der Funktion der Exkretion gesucht wird. Wir begründen das Recht, die aggressiven Strebungen unter der Libido aufzuführen, auf die Auffassung, daß der Sadismus eine Triebmischung von rein libidinösen mit rein destruktiven Strebungen ist, eine Mischung, die von da an nicht aufhören wird« (ebd., 50).

Die dritte, die phallische Phase, verläuft beim Knaben und beim Mädchen sehr unterschiedlich. Psychologisch bedeutet diese Phase Folgendes: Der Knabe und das Mädchen haben zunächst ein intellektuelles Interesse an der Erkundung der Sexualität. Beide »gehen von der Voraussetzung des Allgemeinvorkommens des Penis aus« (ebd., 50). Doch dann verläuft die weitere Entwicklung bei Jungen und Mädchen unterschiedlich. Der Junge verbindet seine »manuelle Betätigung am Penis« mit einer sexuellen Phantasie in Bezug auf seine Mutter. Doch aufgrund des Zusammenwirkens einer »Kastrationsdrohung« mit dem »Anblick der weiblichen Penislosigkeit« erfährt er »das größte Trauma seines Lebens« (vgl. ebd., 50 f.). Diesen Zusammenhang bezeichnet Freud – in Anlehnung an die griechische Tragödie, nach der Ödipus seinen Vater erschlug und seine Mutter heiratete – als Ödipuskomplex. Anders verhält es sich beim Mädchen, das ihren »Penismangel« als eine Enttäuschung erlebt, die häufig verbunden ist »mit erster Abwendung vom Sexualleben überhaupt« (ebd., 51.).

Wie unterschiedlich die Entwicklung von Knaben und Mädchen in dieser dritten Phase auch ablaufen mag, in einem stimmen sie überein: Im Alter von ca. fünf Jahren wird die psycho-sexuelle Entwicklung durch die Latenzperiode unterbrochen, die eine »Ruhepause« darstellt. Diese endet mit der Pubertät. Mit ihr beginnt die vierte Phase, die genitale. Während in den früheren Phasen die Partialtriebe unabhängig voneinander Lusterwerb anstrebten, werden diese in der Pubertät durch die volle Organisation der Sexualfunktionen in ein allgemeines Luststreben eingeordnet.

Die psycho-sexuelle Entwicklung ist eingebettet in den Kontext der Eltern-Kind-Beziehung. Jede dieser Phasen ist Teil der Erziehung und als solche bestimmt durch Gebote und Verbote. In ihnen artikuliert sich das Über-Ich. Das gilt für die orale Phase, in der die gewährte oder vorenthaltene Nahrung die entscheidende Rolle spielt, ebenso wie für die sadistisch-anale, in die der Schwerpunkt der Reinlichkeitserziehung fällt. Von besonderer Bedeutung ist aber die phallische Phase, in der Gebote und Verbote sich mit Drohungen und Enttäuschungen verbinden. Das Motiv des Kindes, seinen Eltern zu gehorchen, ist »die Angst vor dem *Liebesverlust*« (ebd., 96). Sie erreicht in der dritten Phase ihren Höhepunkt. Freud bringt sie daher mit der Entstehung des Über-Ichs in einen direkten Zusammenhang. Er sagt: »In der Tat ist das Über-Ich der Erbe des Ödipuskomplexes und wird erst nach der Erledigung desselben eingesetzt« (ebd., 101).

An die Stelle des hedonistischen Lustprinzips tritt in immer stärkerem Maße das Über-Ich, das einer strengen Pflichtethik entspricht. Die Entwicklung des Über-Ichs aber geht noch weiter. Identifiziert das Kind bis zu seinem fünften Lebensjahr die Gebote und Verbote, denen es folgt, mit seinen Eltern, beginnt anschließend eine Phase, in der diese durch Identifizierung »ins Ich aufgenommen, also ein Bestandteil der Innenwelt« werden. Durch diese Identifizierung wird aus dem Über-Ich das »*Gewissen*« (ebd., 101). Die innere Stimme des Gewissens ersetzt die tatsächlich

von den Eltern ausgesprochenen Gebote und Verbote. Es geschieht aber noch mehr. Bedeutsam ist, dass das zum Gewissen gewordene Über-Ich »häufig eine Strenge entfaltet, zu der die realen Eltern nicht das Vorbild gegeben haben. Auch daß es das Ich nicht nur wegen seiner Taten zur Rechenschaft zieht, sondern ebenso wegen seiner Gedanken und unausgeführten Absichten, die ihm bekannt zu sein scheinen« (ebd., 101).

Es ist die übergroße Strenge des Über-Ichs, die, in der Verbindung mit den übrigen Herausforderungen der Innenwelt und der Außenwelt, zu einer Schwächung des Ichs und in vielen Fällen auch zu psychischen Erkrankungen führen. Psychoanalyse als Therapie hat es mit dem geschwächten, dem kranken Ich zu tun. Bemerkenswerter Weise ist es die seit der Antike bekannte und empfohlene Devise der Selbsterkenntnis, die für Freud zum Ausgangspunkt der Therapie wird. Er sagt: »Unser Weg, das geschwächte Ich zu stärken, geht von der Erweiterung seiner Selbsterkenntnis aus. Wir wissen, dies ist nicht alles, aber es ist der erste Schritt. Der Verlust an solcher Kenntnis bedeutet für das Ich Einbuße an Macht und Einfluß, er ist das nächste greifbare Anzeichen dafür, daß es von den Anforderungen des Es und des Über-Ichs eingeengt und behindert ist« (ebd., 72). Das Ziel der Ichstärkung ist es, den Patienten in die Lage zu versetzen, auf die drei großen Herausforderungen, denen er sich täglich zu stellen hat, eine angemessene Antwort zu finden: der Herausforderung der realen Außenwelt, den Triebansprüchen des Es und den Geboten und Verboten des Über-Ichs. Die richtige Antwort bedeutet weder kritiklose Unterwerfung unter diese Ansprüche, noch ebenso kritiklose Abweisung. Es kommt vielmehr darauf an, sie zu prüfen und unter dem Gesichtspunkt der Selbstbehauptung des Ichs miteinander zu vermitteln (vgl. ebd., 43).

Unter dem Gesichtspunkt der Ethik stellen sich Freuds Überlegungen zum Über-Ich und zum Gewissen wie folgt dar: Seine Darstellung ist als eine Genealogie der Moral unter therapeutischem Gesichtspunkt zu verstehen. Im Interesse der Gesundheit des Ichs müssen bei einem geschwächten Ich die moralischen Ansprüche gesenkt werden. Die therapeutisch motivierte Ich-Stärkung ist aber auch kein Selbstzweck. Ziel ist es vielmehr, einen, der Gesundheit des Ichs dienenden, Ausgleich zu schaffen zwischen dem Ich, dem Es, der physischen Außenwelt und den moralischen Ansprüchen der Gesellschaft. Freuds Ethik umfasst zwei Aspekte. Während »Eros« und »Destruktionstrieb« unveränderliche anthropologische Konstanten repräsentieren, entwickeln sich »Über-Ich« und »Gewissen« im geschichtlichen Kontext. Sie unterliegen gesellschaftlicher, das heißt z. B. pädagogischer, therapeutischer und in besonderer Weise kultureller Beeinflussung.

In seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* weist Freud darauf hin, dass die moralischen Forderungen des von den Eltern repräsentierten Über-Ichs nicht aufhören, wenn das Kind die Familie verlässt und selbständiges Mitglied der Gesellschaft wird; denn nun tritt an ihre Stelle das »Kultur-Über-Ich« (Freud 1974, 267), das »seine Ideale ausbildet« und seine eigenen Forderungen erhebt. Unter Kultur versteht Freud »die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen«, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Sie dient zwei Zwecken: »dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander« (ebd., 220). Diese Regelungen beschränken den Menschen in seinem »Anspruch auf individuelle Freiheit« (ebd., 226). Daher befindet er sich zur Kultur

in einem beständigen Konflikt, der bis zur »Kulturfeindseligkeit« führen kann. Auf diese hat die Kultur selbst eine Antwort zu finden. Freud betont daher: »Ein gut Teil des Ringens der Menschheit staut sich um die eine Aufgabe, einen zweckmäßigen, d. h. beglückenden Ausgleich zwischen diesen individuellen und den kulturellen Massenansprüchen zu finden« (ebd.).

Maßstab hierfür ist die Vernunft. Sie repräsentiert die dritte Stufe der Moralentwicklung. Das Bemühen um einen vernünftigen Ausgleich verlangt eine kritische Überprüfung der Ansprüche auf beiden Seiten. Das Individuum hat die von der Kultur erhobene Forderung der »Gerechtigkeit« zu erfüllen (ebd.). Das von der Gesellschaft vertretene »Kultur-Über-Ich« ist dagegen auf die Erfüllbarkeit seiner weitergehenden Forderungen hin zu überprüfen. Das betrifft vor allem das in unserer Kultur von der Religion erhobene Gebot der Nächstenliebe. Freud bemerkt dazu: »Das Gebot ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹ ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs. Das Gebot ist undurchführbar; eine so großartige Inflation der Liebe kann nur den Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen« (ebd., 268). Das betrifft im Übrigen alle religiösen Gebote, die sich auf »Versprechungen eines besseren Jenseits« beziehen. Sein Urteil lautet: »Ich meine, solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird Ethik vergeblich predigen« (ebd.). Freud setzt an Stelle von Religion auf »Wissenschaft« und »Vernunft« (vgl. ebd., 187).

Gleichwohl belässt es Freud nicht bei einer Kulturkritik, ganz im Gegenteil. Der Kultur kommt seiner Meinung nach gerade für die »gegenwärtige Zeit« (d. h. 1931) eine entscheidende Bedeutung zu. Es ist die Frage von Krieg und Frieden. Er sagt: »Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten: Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, Ihres Unglücks, ihre Angststimmung« (ebd., 270). Einen Ausweg aus dieser Lage kann nur die Kultur bieten, die als ein Gegenbegriff zum Krieg zu verstehen ist. Freud formuliert seine Erwartung so: »Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden« (ebd.). Freuds These ist: Gegen die Kriegsgefahr hilft nur eine Stärkung der Kultur und – das wäre der »ideale Zustand« – gegen den Aggressionstrieb eine »Diktatur der Vernunft« zu entwickeln (vgl. ebd., 284).

Das Fazit ist: Die Moralentwicklung umfasst nach Freud im Wesentlichen drei Stufen. Die erste, in der das Es vorherrscht, wird bestimmt durch das Lustprinzip. Sie folgt dem ethischen Typ des Hedonismus. Auf der zweiten Stufe entwickelt sich nicht nur das Ich, sondern mit ihm das Über-Ich und das Gewissen mit ihren strengen Geboten und Verboten. Dieser Stufe entspricht der Typus der Pflichtethik. Auf der dritten Stufe lernt das gesunde Ich zwischen den widerstreitenden Herausforderungen des Es, der realen Außenwelt und dem Über-Ich einen vernünftigen Ausgleich zu schaffen. Es ist in der Lage, sich zu erhalten, an der Kultur teilzunehmen und im Idealfall einen positiven Beitrag zur Entwicklung einer friedlichen Gesellschaft zu leisten. Wird diese Stufe erreicht, lässt sie sich einer, dem Realitätsprinzip verpflichteten, Vernunftethik zuordnen.

Vergleicht man die evolutionsbiologische Moralentwicklung bei Darwin und die entwicklungspsychologische bei Freud, so lassen sich folgende Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen: Auch für Darwin umfasst die Moralentwicklung drei Stufen. Während die erste Stufe bestimmt ist durch selbstsüchtige und soziale Instinkte, die der Mensch mit zahlreichen Tieren, besonders Herdentieren, teilt, ist diese bei Freud dominiert durch das Lustprinzip. Auf der zweiten Stufe entsteht bei Darwin, ähnlich wie bei Freud, das Gewissen, das zwar auch in einer Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft steht, das aber, anders als bei Freud, nicht einfach nur ein Abbild der in ihr herrschenden Konventionen darstellt, sondern eine autonome moralische Instanz ist, die sich am Wohl der Gruppe orientiert. Auf der dritten Stufe entwickelt sich bei Darwin eine die Menschen und sogar Tiere umfassende »Idee der Humanität«, die in letzter Konsequenz den Kampf zwischen Völkern und Rassen überwindet. Dem entspricht bei Freud die »Diktatur der Vernunft«, die in der Lage ist den Aggressionstrieb zu beherrschen und Kriege zu vermeiden. Beide setzen für diese Stufe auf die friedensstiftende Wirkung der Kultur.

Freuds Wirkungsgeschichte hat ihr Zentrum in der Verbreitung der Psychoanalyse als Therapie und in den ihr verwandten Therapieformen, d. h. im Bereich der klinischen Psychologie und weniger in seinen theoretischen Entwürfen. Der Destruktionstrieb und der Ödipuskomplex sind schon früh kritisiert worden, andere Theorieelemente sind noch in der Diskussion. Gleichwohl hat sein Ansatz das Denken verändert. Begriffe wie »Verdrängung« oder der sogenannte »Freudsche Versprecher« sind ebenso Allgemeingut geworden wie der »Ödipuskomplex«.

# 3 Die Moralentwicklung des Kindes (Piaget/Kohlberg)

»Im Falle der einfachsten Gesellschaftsspiele […] haben wir es mit Regeln zu tun, die die Kinder allein ausgearbeitet haben. […].

Gehen wir nun zum Bewußtsein der Regel über, so stellen wir ein noch undeutlicheres Fortschreiten im einzelnen, das jedoch in den großen Linien eindeutig ist, fest. Wir können es in der Form von drei Stadien ausdrücken. […]. Während des ersten Stadiums ist die Regel noch nicht zwingend, entweder weil sie lediglich motorisch ist oder – Anfangsstadium des Egozentrismus – weil sie unbewußt aufgenommen wird als interessantes Beispiel und nicht verpflichtende Wirklichkeit.

Während des zweiten Stadiums (Höhepunkt des egozentrischen und erste Hälfte des Stadiums der Zusammenarbeit) wird die Regel als heilig und unantastbar angesehen, sie verdankt den Erwachsenen ihren Ursprung und hat ewigen Bestand; jede vorgeschlagene Veränderung erscheint dem Kind als Übertretung.

Während des dritten Stadiums wird schließlich die Regel als ein auf gegenseitigem Übereinkommen beruhendes Gesetz betrachtet, zu dessen Beachtung man verpflichtet ist, wenn man ehrlich sein will, das man jedoch beliebig umgestalten darf, vorausgesetzt, daß man das allgemeine Einverständnis dafür erhält. […] Die kollektive Regel ist zuerst etwas, was außerhalb des Individuums besteht und folglich heilig ist, dann verinnerlicht sie sich allmählich und erscheint in gleichem Maße als das in Freiheit geschaffene Erzeugnis wechselseitiger Übereinstimmung und autonomen Bewußtseins.«

(Jean Piaget: *Das moralische Urteil beim Kinde*. Frankfurt a. M. 1973, S. 8 u. 23 f.)

Jean Piaget wird 1896 in Neuchâtel/Schweiz geboren. Dort studiert er Biologie und schließt sein Studium 1918 mit der Promotion ab. Zwischen 1926 und 1954 ist er Professor für Psychologie in Neuchâtel, Genf und Lausanne. Ab 1932 leitet er das Institut J.-J. Rousseau an der Universität Genf. Seiner 1924 geschlossenen Ehe entstammen drei Kinder, deren Entwicklung Piaget mit wissenschaftlichem Interesse studiert. In diesen Kontext gehören u. a. sein 1926 erschienenes Werk *La représentation du monde chez l'enfant (Das Weltbild des Kindes)* und sein Werk *Le jugement moral chez l'enfant (Das moralische Urteil beim Kinde)* aus dem Jahre 1932. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt im Bereich der Entwicklungspsychologie und einer allgemeinen genetischen *Epistemologie* (vgl. Piaget 1981). Dazu gehören Arbeiten wie *La naissance de l'intelligence chez l'enfance* (1936) und *La formation du symbole chez l'enfant* (1945). 1955 gründet er in Genf das Centre International d'Épistemologie Génétique, das zum Treffpunkt internationaler, interdisziplinär arbeitender Forscher wird (vgl. Scharlau 2007, 19). Piaget stirbt 1980 in Genf (vgl. Piaget 1981, 91; Scharlau 2007).

Mit seinen Forschungen folgt Piaget der von Rousseau eröffneten neuen Blickweise auf das Kind. Das Kind ist nicht mehr ›der kleine Erwachsene‹, dem keine besondere Aufmerksamkeit zukommt, sondern ein Lebewesen mit eigenem Erleben, eigenem Fühlen, eigenem Denken und eigenen moralischen Urteilen. Der neue Blick auf das Kind verbindet sich nicht nur mit einem wissenschaftlichen Interesse, sondern mit einem geschichtlich bedeutsamen Respekt gegenüber der Eigenart des Kindes. In Piagets Werk zeigt sich dieser in der umfangreichen und geduldigen Feld-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_22, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

forschung, in der er, vielfach unterstützt durch seine Mitarbeiterin Bärbel Inhelder (vgl. ebd., 21), z. B. die Spiele von Kindern in ihren regionalen und sprachlichen Varianten untersucht hat.

Ein wichtiges Ergebnis dieser Forschungen ist die Erkenntnis, dass die Kinder die Welt in anderer Weise erfahren als die Erwachsenen, dass sie ein eigenes »Weltbild« haben, das sich über verschiedene, charakteristische Stufen an das der Erwachsenen anpasst. In seinem Buch *Das Weltbild des Kindes* unterscheidet er drei. Es sind: 1. »Der kindliche Realismus«, 2. »Der kindliche Animismus« und 3. »Der kindliche Artifizialismus und die späteren Stadien der Kausalität«.

Grundlegendes Merkmal des kindlichen Welterlebens ist ein spezifischer Realismus, der nicht mit »Objektivität« verwechselt werden darf, bei der zwischen dem Ich und den Gegenständen unterschieden wird. Der Realismus des Kindes »hingegen besteht darin, daß man nicht weiß, daß es ein Ich gibt, und deshalb die eigene Betrachtungsweise für unmittelbar objektiv und absolut hält. Der Realismus; das ist die anthropozentrische Illusion, das ist der Finalismus« (Piaget 1997, 43). Das Kind ist bestimmt durch eine allumfassende »angeborene Egozentrizität« (ebd.). Das bedeutet, dass es nicht auf dem Weg des unterscheidenden Denkens die Welt erfährt, sondern im Wechsel von Gefühlen, in denen das Fühlen und das Gefühlte eine undifferenzierte Einheit bilden (vgl. ebd., 47). Das Kind projiziert in die Dinge seine eigenen Gefühle. Piaget nennt folgendes Beispiel: »Das Kind, das etwa Furcht vor einem Feuer empfindet, unterstellt diesem Feuer bedrohliche Absichten« (ebd., 45).

Das Beispiel macht deutlich, dass das Kind den Dingen Bewusstsein und Absichten unterstellt. Diese Unterstellung ist Kennzeichen des Animismus. Allerdings durchläuft dieser verschiedene Stadien. Im ersten Stadium ist alles mit Bewusstsein ausgestattet, im zweiten sind es alle beweglichen Gegenstände, im dritten die mit Eigenbewegung ausgestatteten Körper, wie z. B. »der Wind« (ebd., 169), bis dieser im vierten schließlich »den Tieren vorbehalten« bleibt (ebd., 171). Zwanglos verbindet sich mit dem Animismus der Gedanke, dass die Dinge einer moralischen Notwendigkeit gehorchen. Piaget bemerkt dazu: »Bis in ein Alter von 7 oder 8 Jahren sind die Kinder nicht bereit anzunehmen, die Dinge könnten tun, was sie wollen, und zwar nicht weil diese Dinge keinen Willen hätten, sondern weil ihr Willen einem moralischen Gesetz verpflichtet ist, dessen Prinzip man mit ›alles für das höhere Wohl des Menschen‹ umschreiben könnte« (ebd., 201 f.). Erst von diesem Alter ab »wird erstmals ein physikalischer Determinismus sichtbar« (ebd., 202).

Der dritte Aspekt des kindlichen Weltbildes ist bestimmt durch den »Artifizialismus«, d. h. durch den Gedanken, dass alles »gemacht« ist, belebte wie unbelebte Dinge. Das kleine Kind, das von der Allmacht seiner Eltern überzeugt ist, schreibt ihnen die »Fabrikation« der Dinge zu. Nur selten wird Gott ins Spiel gebracht und wenn, dann als ein »Arbeiter« (vgl. ebd., 309). Artifizialismus und Animismus bilden für Kinder keinen Gegensatz, denn beiden liegt der Gedanke des »Intentionalismus« zugrunde. Die Dinge sind »*gemacht für…*« (ebd., 311). Sie erfüllen eine Aufgabe im Dienste des Menschen. »Der kindliche Intentionalismus beruht auf dem impliziten Postulat, daß alles in der Natur einen Seinsgrund in der Art eines *Officium* habe, einer Pflicht oder Aufgabe, die jeder Körper nach Maßgabe seiner besonderen Eigenschaften zu erfüllen habe« (ebd., 312). Der Artifizialismus löst sich auf, wenn die Kinder »um das sechste Lebensjahr herum« (ebd., 332) in einer krisenhaften

Phase ihres Denkens die elterliche Allmacht in Frage stellen und diese dann, durch religiöse Erziehung angeleitet, auf Gott übertragen (vgl. ebd.).

Piaget wählt als Ausgangspunkt seiner empirisch gestützten Erforschung der Entwicklung des moralischen Urteils Beobachtungen an spielenden Kindern. Zwar empfängt das Kind »die moralischen Regeln, die es zu beachten lernt, zum größten Teil von den Erwachsenen« (Piaget 1973, 7), doch bilden die Regeln, die in den von den Kindern selbst entwickelten Spielen gelten, eine Ausnahme. Piaget bemerkt: »Die Kinderspiele sind bewundernswerte soziale Einrichtungen. Das Murmelspiel der Knaben z. B. enthält ein System mannigfacher Spielregeln; ein vollständiges Gesetzbuch und eine ganze Rechtsprechung. Lediglich der Psychologe, der sich aus beruflichen Gründen mit diesem Gewohnheitsrecht vertraut machen muß, um seine implizite Moral zu entnehmen, kann aus der Mühe, die ihm die Beherrschung ihrer Einzelheiten verursacht, den Reichtum dieser Regeln ersehen« (ebd.). Das Studium dieser Regeln ist deshalb so bedeutsam, weil in ihnen das Prinzip der Moral selbst in Erscheinung tritt. Piaget betont: »Jede Moral ist ein System von Regeln, und das Wesen jeder Sittlichkeit besteht in der Achtung, welche das Individuum für diese Regeln empfindet« (ebd.). Das gilt – so Piaget – für die Ethik Kants ebenso wie für die Soziologie Durkheims.

Piaget entdeckt bei seiner Erforschung der kindlichen Moral ein System von drei Entwicklungsstufen, die aufeinander folgen, sich überlagern und überformen. Es ist erstens: »die *motorische Regel*, welche der vorsprachlichen motorischen Intelligenz entspricht, und von jeder sozialen Beziehung verhältnismäßig unabhängig ist«, zweitens: »die auf einseitige Achtung begründete *Zwangs-Regel*« und drittens: »die auf Grund gegenseitiger Achtung gegründete *Vernunft-Regel*« (ebd., 93).

Die Bildung von motorischen Regeln lässt sich nur auf dem Hintergrund verstehen, dass der Mensch generell an einem regelkonformen Verhalten interessiert ist. Dieses bildet sich bereits im Säuglingsalter zu einer Gewohnheit aus. Piaget bemerkt: »In ihren Anfängen fällt die motorische Regel mit der Gewohnheit zusammen. Die Art, die Brust zu nehmen, den Kopf auf das Kissen zu legen usw. kristallisiert sich schon im Laufe der ersten Monate zu gebieterischen Gewohnheiten« (ebd.). In der Entwicklung solcher Regeln zeigt sich das spontane Streben des Kindes, sich in der Welt einzurichten. Die Erziehung sollte das berücksichtigen und die sich auf diese Weise bildende Eigenart des Kindes respektieren. Das bedeutet, »ein Kind daran gewöhnen, daß es mit sich allein fertig wird, oder es durch Hin- und Herwiegen zu beruhigen, bildet den Ausgangspunkt für einen guten oder schlechten Charakter« (ebd.).

Die motorische Regel ergibt sich aus Erfindung, Wiederholung und Übung. Diese bilden die Grundlage für die »Ritualisierung der motorischen Anpassungs-Schemata«. Das Murmelspiel, das das zwei- bis dreijährige Kind für sich entdeckt, entspringt einem »Bedürfnis nach Übung, welches der besonderen Natur des gehandhabten Gegenstandes Rechnung trägt« (ebd.). Dazu gehört, dass das Kind die Murmeln aufhäuft, ein »Nest« macht, sie am Fortrollen hindert u. a. m. Durch Anpassung des Verhaltens an die Struktur der Gegenstände und durch kreative Veränderung der Gegebenheiten bildet sich eine motorische Intelligenz. Das auf diese Weise entwickelte Regelwerk trägt daher den physikalischen Gegebenheiten Rechnung. Um aber einen verpflichtenden, d. h. moralischen Charakter, zu bekommen,

ist es notwendig, dass das Kind seine Situation als Individuum auf das »Gesellschaftliche« hin überschreitet.

Mit dem Sozialen ist die zweite Stufe erreicht. Auch hier bietet das Murmelspiel ein aufschlussreiches Beispiel. Mit dem Sozialen werden aus den spontan entwickelten, variierten und abgeänderten Regeln Zwangsregeln. Bemerkenswert ist jedoch, dass diese Regeln dem Individuum keineswegs gegen seinen Willen aufgezwängt werden. Die Übernahme des verpflichtenden Charakters von Regeln trifft bei ihm auf einen vorbereiteten Boden. Piaget bemerkt: »Mit etwa 3 oder 4 Jahren ist das Kind mit Regeln der Erwachsenen gesättigt. Seine Welt wird von der Idee beherrscht, die Dinge seien so, wie sie sein müßten, die Handlungen eines jeden entsprächen Gesetzen, die zugleich moralisch und physisch sind, kurz es gäbe eine universale Ordnung« (ebd., 96). In dieser Situation ist das Kind bereit, auch die Spielregeln des Murmelspiels, die von älteren Kindern beachtet werden, fraglos zu übernehmen.

Die Regeln des Spiels werden zu einem Teil der »universalen Ordnung«, der das Kind unterworfen ist und der es sich verpflichtet fühlt. Solange es selbst dem Egozentrismus verhaftet ist, ist es auch nicht in der Lage, sich, d. h. sein Ich, dieser Ordnung entgegenzustellen und sich von ihr zu distanzieren. Sie ist für das Kind nicht nur verpflichtend, sondern heilig. Ihr kommt der Charakter der »Transzendenz« zu. Piaget geht noch einen Schritt weiter. Er sagt: »Es gibt keine Mystik ohne Transzendenz. Umgekehrt gibt es keine Transzendenz ohne einen gewissen Egozentrismus. Vielleicht ist der Ursprung dieser Tatsache in der einzigartigen Situation des kleinen Kindes in Bezug auf die Erwachsenen seiner Umgebung zu suchen. Die Lehre vom Ursprung des religiösen Gefühls aus dem Kindesverhältnis erscheint uns in diesem Punkt besonders einleuchtend« (ebd., 101).

Die dritte Stufe der Moral ist erreicht, wenn an die Stelle der einseitigen Achtung der vorgegebenen Zwangsregeln das Prinzip der Zusammenarbeit und das der Gegenseitigkeit tritt. Das geschieht z. B. bereits dann, wenn Kinder in ihren Spielen neue Regeln vereinbaren. Das bedeutet: Man »kann die Regel ändern, vorausgesetzt, man ist sich darüber einig, denn eine Regel ist auf Grund des Übereinkommens und der Gegenseitigkeit gültig, nicht auf Grund der Überlieferung« (ebd., 102). Doch nicht nur die Regeln bekommen dadurch einen neuen Charakter, auch das Selbstverständnis des Kindes wandelt sich; denn je »mehr nun die Zusammenarbeit an die Stelle des Zwangs tritt, um so mehr unterscheidet das Kind sein Ich von dem Denken des anderen« (ebd., 103). Das Kind befreit sich aus seiner egozentrischen Perspektive und wird zur »Persönlichkeit« (ebd., 103). Mit dem Prinzip der Zusammenarbeit und der »gegenseitigen Achtung« wird eine Stufe der Moralität erreicht, zu der das 12 bis 14 jährige Kind einen Zugang hat. Völlig verwirklicht wird sie jedoch weder von ihm noch von den Erwachsenen. Sie bleibt ein Ideal.

Außerdem lässt sie noch die Möglichkeit der Zusammenarbeit bei kriminellen Handlungen zu. Um diese auszuschließen, ist es notwendig, die Art der Zusammenarbeit moralisch zu qualifizieren. Piaget tut dies, in dem er zwischen »konstituierten« und »konstituierenden Regeln« unterscheidet. Die konstituierten beruhen auf bloßer Vereinbarung, die konstituierenden sind dagegen solche, die die Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit überhaupt erst ermöglichen. Zu ihnen gehört z. B. die »Gerechtigkeit« (ebd., 106). Moralisch ist eine Zusammenarbeit daher nur dann, wenn sie auf dem Prinzip der Gerechtigkeit aufgebaut ist.

Schließlich weist Piaget darauf hin, dass für das Kind auf der dritten Stufe der Moral ein Element der ersten Stufe eine neue Bedeutung gewinnt. Es ist das Moment des Schöpferischen. Piaget bemerkt: »Die Schöpfung steht ihm frei, jedoch unter der Bedingung, daß er sich den Normen der Gegenseitigkeit unterwirft. Sein motorisches Ich ist mit dem sozialen Ich identisch. Die Harmonie wird durch die Einheit von Vernunft und Natur hergestellt, während der moralische Zwang und die einseitige Achtung, der Natur eine Übernatur und der vernunftmäßigen Erfahrung eine Mystik entgegensetzen« (ebd., 108). Die Abfolge der Stufen hat daher eine dialektische Struktur. Die erste Stufe hat die Form der ›These‹: Es handelt sich um die Stufe der natürlichen Freiheit, auf der die Regeln spontan gewählt und frei erfunden werden. Die zweite Stufe stellt die ›Antithese‹ dar: Sie ist bestimmt durch die Negation der Freiheit und die Unterwerfung unter ein System von gesellschaftlichen »Zwangs-Regeln«. Die dritte Stufe stellt die ›Synthese‹ dar: Auf ihr kommt es zu frei vereinbarten Regeln, die auf Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit basieren.

Für die Wirkungsgeschichte von Piaget kommt dem amerikanischen Psychologen Lawrence Kohlberg (1927–1987) eine besondere Bedeutung zu. Bereits in seiner Dissertation mit einem Thema zur moralischen Entwicklung des Kindes hat er sich mit Piaget auseinandergesetzt. Die Erforschung der Moralentwicklung des Kindes wird für ihn zu seiner Lebensaufgabe, der er sich von 1955 bis zu seinem Tode widmet (vgl. Garz 2015, 52).

Grundlage seiner Arbeit wird für ihn das von Piaget entwickelte dreistufige Schema. Auch für ihn gibt es eine durch Egozentrismus charakterisierte erste Stufe der Moralentwicklung, eine an den Konventionen und Normen der Gesellschaft orientierte zweite Stufe und schließlich eine an allgemeinen ethischen Prinzipien orientierte dritte Stufe. Wie Piaget vertritt er die These, dass diese Stufen in dieser Reihenfolge durchlaufen werden und wie dieser ist er der Meinung, dass sie eine universale Gültigkeit besitzen, d. h. nicht kulturell relativ sind. Um dies zu untermauern, hat er seine Feldforschung nicht nur in unterschiedlichen Gesellschaftsschichten durchgeführt, sondern ebenso in unterschiedlichen Ländern – so z. B. in Israel, in der Türkei und in Taiwan.

Um die These zu beweisen, dass es bei Kindern nicht nur unterschiedliche Stufen des moralischen Urteils gibt, sondern dass ein Kind im Laufe seiner Entwicklung diese Stufen auch tatsächlich durchläuft, hat er eine umfassende Längsschnittstudie durchgeführt, in der er dieselben Kinder in Abständen von jeweils etwa vier Jahren über einen Zeitraum von über zwanzig Jahren befragte. Ausgewählt wurden in den Jahren 1955/56 zunächst 72 Jungen im Alter von zehn, dreizehn und sechzehn Jahren aus einem Vorort von Chicago, dazu zwölf delinquente Jugendliche und 1964 zwölf weitere Jugendliche (vgl. ebd., 53). Ein wichtiges Ergebnis seiner Forschungen war, dass sich das Schema von Piaget als verlässlich erwies, aber noch weiter zu differenzieren sei. Jede der drei Stufen nennt er Niveau, das jeweils zwei Stufen umfasst. Kohlberg hat sein Stufenschema im Laufe der Zeit weiter modifiziert, nicht aber in seiner Grundstruktur verändert. Das von ihm 1968 entworfene ist besonders prägnant. Es hat folgende Struktur (Kohlberg 1996, 26):

| **Niveau: I** | **Prämoralisch** |
|---|---|
| Stufe 1 | Orientierung an Strafe und Gehorsam |
| Stufe 2 | Naiver instrumenteller Hedonismus |
| **Niveau: II** | **Moral der konventionellen Rollenkonformität** |
| Stufe 3 | Moral des guten Kindes (»Good-boy morality«), das gute Beziehungen aufrechterhält und die Anerkennung der anderen sucht |
| Stufe 4 | Moral der Aufrechterhaltung von Autorität |
| **Niveau: III** | **Moral der selbst-akzeptierten moralischen Prinzipien** |
| Stufe 5 | Moral des Vertrages, der individuellen Rechte und des demokratisch anerkannten Gesetzes/Rechtssystems |
| Stufe 6 | Moral der individuellen Gewissensprinzipien |

Kohlberg erläutert und modifiziert 1969 sein Modell, in dem er die Niveaus neu bezeichnet, nämlich mit den Ausdrücken »Präkonventionelles Niveau«, »Konventionelles Niveau« und »Postkonventionelles, autonomes oder prinzipienorientiertes Niveau« – wie folgt (vgl. ebd., 51 ff.):

Niveau I: Das Kind interpretiert die Begriffe ›gut‹ und ›schlecht‹ bzw. ›richtig‹ und ›falsch‹ nach ihren »materiellen Folgen oder hedonistischen Folgen«. Strafe und Belohnung sind die maßgeblichen Größen.

Stufe 1: »*Orientierung an Strafe und Gehorsam*«. Das Kind versucht, Strafe zu vermeiden und unterwirft sich der Macht »um ihrer selbst willen«. Es hat noch nicht die Vorstellung von einer dieser Macht zugrundeliegenden Ordnung.

Stufe 2: »*Instrumentell-relativistische Orientierung*«. Eine Handlung ist richtig, die die Befriedigung eigener Bedürfnisse garantiert. »Menschliche Beziehungen sind Handelsgeschäften vergleichbar. Vorstellungen von Fairneß, Gegenseitigkeit und Gleichverteilung sind in Ansätzen vorhanden, werden aber immer materiell-pragmatisch ausgelegt.« Es gilt das Prinzip: »Wie du mir, so ich dir«.

Niveau II: Handlungen werden nun als wertvoll angesehen, wenn sie »den Erwartungen der eigenen Familie, der Gruppe oder der Nation« entsprechen. Dabei geht es nicht nur um das Prinzip eines konformen Verhaltens im Blick auf die gegebene soziale Ordnung, sondern mehr noch um das der Loyalität, d. h. um das Bemühen, »diese Ordnung zu erhalten, zu unterstützen, zu rechtfertigen und sich mit den entsprechenden Personen oder der Gruppe zu identifizieren« (ebd., 52).

Stufe 3: »*Orientierung an zwischenmenschlicher Harmonie oder am Bild des ›guten Jungen‹ bzw. des ›netten Mädchens‹*«. Als ein gutes, »natürliches« Verhalten wird das bezeichnet, das bei der Mehrheit auf Zustimmung trifft. Neu ist, dass eine Handlung nicht mehr nur nach ihren materiellen Folgen beurteilt wird, sondern »nach der zugrundeliegenden Absicht«.

Stufe 4: »*Orientierung an Gesetz und Ordnung*«. Die Erhaltung der Autorität und der Ordnung steht im Zentrum der moralischen Urteile. »Richtiges Verhalten besteht darin, seine Pflicht zu tun, Respekt vor der Autorität zu zeigen und die bestehende Sozialordnung um ihrer selbst willen zu erhalten« (ebd.).

Niveau III: Moralische Werte und Normen werden nun unabhängig von den in

der Gesellschaft vertretenen Prinzipien entwickelt. Die Identifikation mit der herrschenden Gruppenmoral löst sich.

Stufe 5: »*Legalistische Sozialvertrags-Orientierung*«. Eine Handlung wird dann als richtig beurteilt, wenn in ihr »allgemeine Individualrechte« und die von der Gesellschaft vereinbarten rechtlichen Standards berücksichtigt werden. Dabei spielen auch utilitaristische Gesichtspunkte eine Rolle. Die legale Ordnung wird nach Maßgabe »rationaler sozialer Nützlichkeitserwägungen« als veränderbar betrachtet, sie hat keine absolute Gültigkeit. Deutlich wird zwischen den eigenen, persönlichen Werten und denen der politischen Gemeinschaft unterschieden.

Stufe 6: »*Orientierung an universellen ethischen Prinzipien*«. Im Zentrum dieser Stufe stehen »Gewissensentscheidungen«, die »im Einklang mit selbstgewählten *ethischen Prinzipien*« bestimmt werden. Diese sollen »logisch umfassend, universell und konsistent« sein. Es handelt sich um »abstrakte, moralphilosophische Prinzipien«, wie etwa die »Goldene Regel« oder der »Kategorische Imperativ« und nicht um konkrete Regeln, wie etwa die »Zehn Gebote«. »Im Mittelpunkt stehen die universellen Prinzipien der *Gerechtigkeit*, der *Gegenseitigkeit* und *Gleichheit* der *Menschenrechte* sowie der Achtung vor der Würde menschlicher Wesen als *individueller Personen*« (ebd., 53).

Kohlberg betont, dass sein Modell der Moralentwicklung einen eigenen theoretischen Status beansprucht. Moralische Urteile von Kindern dürfen weder als Internalisierung der von der Umwelt ihnen nahegebrachten Normen verstanden werden, wie es etwa Durkheim und Freud tun (vgl. ebd., 19), noch »als unmittelbare Entfaltung biologischer oder neurologischer Strukturen« (ebd., 31). Vielmehr sei davon auszugehen, dass es »analog zur physikalischen Welt – einige universelle strukturelle Dimensionen oder Invarianten in der sozialen Welt gibt« (ebd., 32). Allerdings, wenn auch die moralischen Urteile der Kinder nicht durch eine direkte Einflussnahme anderer Menschen entstehen, so kommen sie doch auch nicht losgelöst von ihnen zustande. Das bedeutet: Die »Moralstufen sind in erster Linie als Resultat der Interaktion des Kindes mit anderen zu verstehen« (ebd., 31). Die Anderen »bringen nicht so sehr ein bestimmtes Wertsystem hervor, sondern sie stimulieren die Entwicklung des moralischen Urteilens« (ebd., 34). Aufgrund dieser Tatsache durchlaufen zwar alle Kinder die Stufen in der gegebenen Reihenfolge, aber nicht alle in demselben Tempo. Daher vermeidet es Kohlberg auch, den Stufen feste Altersangaben zuzuordnen. Darüber hinaus erreichen auch nicht alle Probanden das Niveau III und kaum einer die Stufe sechs.

Empirisch bestätigt ist lediglich, dass es eine positive Relation »zwischen der Entwicklung des moralischen Urteils und dem kognitiven Fortschritt bei Intelligenztests« (ebd., 33) gibt. Das Umgekehrte gilt nicht. Es bedeutet nicht, dass den Fortschritten in der kognitiven Entwicklung Fortschritte in den moralischen Urteilen automatisch folgen. Zwischen beiden kann es Diskrepanzen geben. Kohlberg bemerkt: »Alle moralisch fortgeschrittenen Kinder sind gescheit, aber nicht alle gescheiten Kinder sind moralisch fortgeschritten« (ebd.). Bemerkenswert ist hingegen, dass es eine positive Relation zwischen der Höhe des moralischen Urteils und dem tatsächlichen Verhalten gibt. Das konnte in einem entsprechenden Versuch gezeigt werden. »So weigerten sich 75% der an moralischen Prinzipien orientierten Versuchspersonen, auf Geheiß eines Wissenschaftlers einem vermeintlichen Opfer

in einem Experiment zunehmend starke elektrische Schläge zuzufügen, während sich nur 13% aller übrigen Versuchsteilnehmer dieser Anweisung widersetzten« (ebd., 16).

Darwin, Freud, Piaget und Kohlberg kommen darin überein, dass sich die Moral in einem evolutionsbiologisch oder entwicklungspsychologisch zu deutenden Sinn entwickelt. Dabei unterscheiden sie drei Stufen, bzw. Niveaus, die z. T. – so bei Kohlberg – noch einmal unterteilt werden. Die für Piaget festgestellte dialektische Struktur der Stufenabfolge der Moralentwicklung lässt sich auch bei den anderen Autoren nachweisen. Die erste Stufe weist eine natürliche Unmittelbarkeit auf. Es handelt sich um selbstsüchtige, aber auch soziale Instinkte; das Lustprinzip; die natürliche, schöpferische Freiheit und einen naiven Hedonismus. Die zweite Stufe ist deren Negation. In ihr kommt der Anspruch der Gesellschaft zur Geltung: repräsentiert durch das Gewissen; das Über-Ich; Zwangsregeln und Rollenkonformität. Die dritte Stufe stellt eine Synthese dar. Sie vermittelt individuelle, natürliche Bedürfnisse mit der Anerkennung universaler ethischer Prinzipien. Schematisch lässt sich das Konzept der Moralstufen der genannten Autoren wie folgt darstellen:

| **Stufe** | **Darwin** | **Freud** | **Piaget** | **Kohlberg** |
|---|---|---|---|---|
| **I** | selbstsüchtige und »soziale Instinkte« | »Lustprinzip« Hedonismus | Egozentrismus natürliche Freiheit | Strafe u. Gehorsam naiver Hedonismus |
| **II** | »Gewissen«/ Gemeinwohl | »Über-Ich« / »Gewissen« | Gesellschaftliche »Zwangsregeln« | »Konventionelle Rollenkonformität« |
| **III** | »Idee der Humanität« | »Realitätsprinzip«/ »Diktatur der Vernunft« | Prinzipien der Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit | Universelle ethische Prinzipien |

Kohlbergs Wirkungsgeschichte ist nicht nur in der Entwicklungspsychologie und in der Pädagogik nachzuweisen, sondern auch in der Philosophie. Habermas beruft sich in seiner Diskursethik ausdrücklich auf ihn. Beide Konzepte basieren seiner Meinung nach auf gemeinsamen philosophischen Prämissen: dem Kognitivismus, dem Universalismus und dem Formalismus (vgl. Habermas 1983, 130). Er sagt: In der von Kohlberg entwickelten Theorie »kann sich die Diskursethik in ihren wesentlichen Zügen wiedererkennen« (ebd., 128).

# VIII Konzepte radikaler Moralkritik

Das Moment der Kritik wohnt der Moral selbst inne. Das trifft für die antike Glücksethik, die dem Menschen das Leben nach der Vernunft empfiehlt, ebenso zu wie für die philosophisch-theologische Ethik, die sich am Jenseits orientiert, für die Pflichtethik, die Imperative erlässt, ebenso wie für die utilitaristische Ethik, die emotive Ethik oder die Wertethik. Stets empfehlen sie etwas und warnen vor anderem, sie befehlen das eine und verbieten das andere. Die grundlegende Unterscheidung ist die von »gut und schlecht« bzw. »gut und böse«. Doch all diese Unterscheidungen sind selbst moralischer Natur. Sie konstituieren geradezu den jeweiligen Typus der Moral.

Von einer Kritik dieser Art unterscheiden sich die Positionen der radikalen Moralkritik. Die hier behandelten Autoren kritisieren den Anspruch der Moral ihrer Zeit generell. Ihre Kritik zielt nicht ab auf einzelne moralische Gebote oder Verbote, sondern auf die Moral als Ganze. Der erste Ansatzpunkt ihrer Kritik betrifft die scheinbare Endgültigkeit der Moral, ihre angeblich »ewige« Gültigkeit. Sie argumentieren geschichtlich. Moral ist für sie nicht mehr ein Ensemble der Gebote Gottes oder der Natur. Sie ist vielmehr unter spezifischen geschichtlichen Bedingungen entstanden und daher auch veränderbar. Die Moral ist von Menschen gemacht.

Der zweite Punkt, der allen hier erörterten Autoren gemeinsam ist, besteht darin, dass sie die Existenzberechtigung der jeweiligen Moral in Frage stellen. Radikal wird ihre Kritik dann, wenn sie die Frage stellen: Wozu überhaupt Moral? Und weiter: Wie ist die Moral selbst unter moralischem Gesichtspunkt zu beurteilen? Hat die Moral selbst vielleicht gar einen unmoralischen Ursprung? Ist sie nicht in Wirklichkeit ein groß angelegtes Täuschungsmanöver? Welchem Zweck dient die Moral? Ihre gemeinsame Antwort ist: Die Moral wird von den Herrschenden als ein Instrument zur Disziplinierung der von ihnen Beherrschten entwickelt. Moralkritik hat bei ihnen einen dreifachen Sinn: Sie verfolgt zum ersten eine ideologiekritische Absicht, d. h. sie will den täuschenden Charakter der herrschenden Moral aufdecken. Sie will zum Zweiten durch die Entlarvung und Bloßstellung der Moral die Voraussetzungen dafür schaffen, die Macht der Moral zu brechen. Sie will schließlich drittens die alte Moral durch eine neue ersetzen, eine Moral, die auf Täuschung verzichtet, eine »wahrhaftige« Moral, die den wirklichen menschlichen Verhältnissen entspricht.

Die genannten Elemente einer radikalen Moralkritik lassen sich bei den erörterten Autoren nachweisen. Die antiken Sophisten betonen, dass die Gesetze der *polis* ihren Ursprung weder in göttlichen Geboten noch in der Natur hätten, sondern von Menschen vereinbart seien. Dabei spielt der Unterschied von ›*physis* und *nomos*‹ für sie die entscheidende Rolle. Der von Platon zitierte Kallikles vertritt die These, die Gesetze seien von »den Schwachen und dem großen Haufen« erlassen worden, um die Starken zu unterdrücken.

Marx und Engels betonen in ähnlicher Weise, dass die herrschende Moral stets die Moral der Herrschenden ist. Es ist die Moral der herrschenden Klasse, der Bourgeoisie. Allerdings, und darin unterscheiden sie sich entscheidend von den Sophisten, stellt die Bourgeoisie im Verhältnis zu der von ihr unterdrückten Klasse der Proletarier eine Minderheit dar. Die Aufhebung dieser Moral geschieht zwangsläufig – so Marx und Engels –, wenn die Klassenherrschaft selbst aufgehoben sein wird. Das Ziel ist die klassenlose Gesellschaft, ein »Reich der Freiheit«.

Nietzsche schließlich orientiert sich wieder an dem von den Sophisten zur Geltung gebrachten Prinzip des ›Rechts des Stärkeren‹. Diese ursprüngliche aristokratische Moral der griechischen Antike wurde durch einen »Sklavenaufstand in der Moral« zu Fall gebracht. Schuld daran sind seiner Meinung nach »asketische Priester«, die ihre Moral im Judentum entwickelten. Diese Moral der Schwachen und Unterdrückten wurde vom Christentum übernommen. Erbin und Fortsetzerin dieser Moral ist die moderne Demokratie, die – so Nietzsche –, statt eine natürliche Rangordnung der Werte zu akzeptieren, die Rechtsgleichheit aller Menschen propagiert.

# 1 Das ›Recht des Stärkeren‹ (Sophisten)

»Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das, was ihnen nutzt, bestimmen sie die Gesetze […] und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen […]. Die Natur selbst aber, denke ich, beweist dagegen, daß es gerecht ist, daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, daß sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, daß das Recht so bestimmt ist, daß der Bessere über den Schlechteren herrsche und mehr habe. […] Also meine ich, tun sie dieses der Natur gemäß und, beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur; aber freilich vielleicht nicht nach dem, welches wir selbst willkürlich machen, die wir die Besten und die Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer vorsagen, alle müssen gleich haben, und dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen Natur zum Manne wird, so schüttelt er das alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze und steht auf, offenbar als unser Herr, er, der Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur.«

(Platon: *Gorgias*, *483 b–484 b. Werke in acht Bänden.* Bd. 2. Darmstadt 1973)

Die Sophistik stellt eine bedeutende intellektuelle Strömung dar, die in eine Umbruchsituation der griechischen Geschichte im 5. Jahrhundert fällt. Sie umfasst drei Aspekte: zum einen die Auflösung der Verbindlichkeit des Mythos, der dem Menschen eine umfassende Weltorientierung bot, zum zweiten eine anthropologische Wende, die mit einem Bedeutungsverlust naturphilosophischer Fragen einhergeht und schließlich zum dritten der Rückgang der politischen Vorrangstellung des Adels und seine Ersetzung durch die Herrschaft von Tyrannen einerseits und der sich bildenden Demokratie andererseits. Die Sophisten, die keineswegs eine einheitliche Gruppe darstellen, sondern sehr unterschiedliche, zum Teil sehr eigenwillige Persönlichkeiten einschließt, haben in allen diesen Bereichen eine wichtige Rolle gespielt. Sie stellen die Verbindlichkeit des Mythos in Frage; sie wenden sich entschieden anthropologischen Fragen zu, indem sie z. B. Fragen der Erziehung und Bildung thematisieren, und sie konzentrieren sich auf die politische Frage der Legitimierung von Herrschaft und kommen dabei zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

Um die Auflösung der Verbindlichkeit des Mythos zu erläutern, sei daran erinnert, dass dieser weniger dogmatische Glaubenssätze umfasste, wohl aber Sitten und Riten bestimmte, vor allem aber die Rechtsordnung umfasste. Sophokles (497/6–406) hat in seiner um 442 uraufgeführten Tragödie *Antigone* diesem mythisch bestimmten Rechtsdenken noch einmal ein Denkmal gesetzt. Antigone, die Protagonistin des nach ihr benannten Stücks, ist bereit, die Todesstrafe auf sich zu nehmen, indem sie gegen den Befehl ihres Vaters, des Königs von Theben, ihren im Krieg gegen die

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_23, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

eigene Stadt gefallenen Bruder bestatten und ihn damit Hades, dem Herrscher über das Reich der Toten, übergeben will (vgl. Sophokles: *Antigone* V. 519).

Doch der Mythos wird in dem Maße in Frage gestellt, in dem sich z. B. die Kenntnis über Bestattungsriten in anderen Ländern verbreitet, die ebenfalls auf ihre Weise mythisch legitimiert sind. Herodot hat in seinen *Neun Bücher der Geschichte* auf die Relativität der Sitten aufmerksam gemacht, indem er darüber berichtet, dass es Völker gibt, die die Leichen ihrer Eltern verzehren, andere sie dagegen verbrennen, und dass jedes von ihnen das Verhalten des anderen für »gottlos« erklärt. Er kommentiert diese Relativität mit folgenden Worten: »So hat hierin jeder seine eigene Weise, und mir scheint, als habe Pindar in seinem Lied Recht, wenn er die Sitte einen König über alle nennt« (Herodot o. J. 220).

Die Mythenkritik der Sophisten enthält unterschiedliche Aspekte. Sie reicht von einem vorsichtigen Agnostizismus bis hin zum entschiedenen Atheismus. Für die erste Version steht Protagoras aus Abdera (481–411), der häufig als »der bedeutendste, weil originalste, der Sophisten« eingeschätzt wird (Capelle 1968, 323). Das ihm zugeschriebene Zitat lautet: »Über die Götter habe ich keine Möglichkeit zu wissen (festzustellen?) weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch, wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen (Feststellen?) hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist« (DK 80, fr. 4). Die Auflösung der Verbindlichkeit des Mythos durch Erklärung seiner Entstehung findet sich bei Prodikos, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts auf Keos geboren wurde. Ihm wird von Sextus Empiricus die Aussage zugeschrieben, »daß die Menschen der Urzeit Sonne und Mond, Flüsse und Quellen und überhaupt alles, was für unser Leben von Nutzen ist, wegen des von ihnen gespendeten Nutzens für Götter gehalten hätten, wie z. B. die Ägypter den Nil, und daher sei das Brot für die Göttin Demeter gehalten worden, der Wein für den Gott Dionysos, das Wasser für Poseidon, das Feuer für Hephaistos und dementsprechend jedes Ding, das (den Menschen) nützlich war« (Capelle 1968, 367 f.).

Die schärfste Form der Mythenkritik findet sich bei Kritias, einem Onkel oder Vetter Platons, der als einer der »dreißig Tyrannen« im Jahr 403 im Kampf gegen Thrasybul fiel. Kritias stellt seine These, die den Mythos als Priesterbetrug entlarven soll, in den geschichtlichen Kontext der sich bildenden Rechtsordnung unter den Menschen. Zunächst »war der Menschen Leben ungeordnet und tierhaft und der Stärke untertan« (DK 88 fr. 25). Um diesen Zustand zu beenden, haben die Menschen »Gesetze« aufgestellt »als Züchtiger, auf daß das Recht Herrscherin sei« (ebd.). Auf diese Weise wurde es möglich, Verbrechen, die aufgedeckt wurden, zu bestrafen. Die nicht erkannten, blieben jedoch ungesühnt. In dieser Situation »scheint mir« – so Kritias – hat »ein schlauer und gedankenkluger Mann die <Götter>furcht den Sterblichen erfunden, auf daß ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten. Von dieser Überlegung also führte er das Überirdische ein […]. Mit diesen Reden führte er die lockendste der Lehren ein, mit lügnerischen Worten die Wahrheit verhüllend« (ebd.).

Die Sophisten haben wesentlich dazu beigetragen, dass die tradierte ›Polissittlichkeit‹ sich auflöste. Aristophanes hat die Sophisten, zu denen er im Übrigen auch Sokrates zählte, in seinen Komödien für diesen Verfall verantwortlich gemacht. Tatsächlich entstand durch diesen Wandel das Problem, die Gültigkeit von Rechts-

normen neu zu begründen. Die Sophisten taten das, indem sie die Gesetze der *polis* nicht mehr mythologisch legitimierten, sondern als eine Sache der zwischenmenschlichen Vereinbarung interpretierten. Diese vereinbarten, politischen Gesetze stellten sie in einen Gegensatz zu den nichtvereinbarten, sondern immer gültigen, notwendigen Gesetzen der Natur. *Nomos* und *physis* bildeten nun den neuen Bezugsrahmen ihrer Überlegungen (vgl. Heinimann 1980, 110). Allerdings wurde die Natur von ihnen sehr unterschiedlich interpretiert. Einig waren sie sich nur darin, dass die Gesetze der *polis* und die der Natur sich vielfach widersprechen und dass es die Gesetze der Natur seien, an denen sich die politischen zu orientieren hätten.

Der aus Athen stammende Sophist Antiphon beschreibt den Unterschied beider Gesetzesarten und weist zugleich auf die unterschiedliche Verbindlichkeit beider hin: »Gerechtigkeit *besteht darin*, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. Es wird also ein Mensch für sich am meisten Nutzen bei der Anwendung der Gerechtigkeit haben, wenn er vor Zeugen die Gesetze hoch hält, allein und ohne Zeugen dagegen die *Gebote* der Natur; denn die der Gesetze sind willkürlich, die der Natur dagegen notwendig […]. Die Betrachtung dieser Dinge ist im allgemeinen um dessen willen angestellt, weil die meisten gesetzlichen Rechtsbestimmungen feindlich zur Natur stehen« (DK 87, fr. 44).

Antiphon ergreift Partei für die Natur und kritisiert die staatlichen Gesetze. Wie aber versteht er die Natur? Was sind ihre »*Gebote*«? Seine entscheidende These ist: Alle Menschen sind von Natur aus gleich und haben daher auch gleiche Rechte. Er ist in der europäischen Geschichte einer der ersten, der die Gleichheit aller Menschen betont, und so die in Griechenland selbstverständliche Diskriminierung der »Barbaren« ablehnt. Die Privilegierung der »Hellenen« ist für ihn selbst ein Akt der Barbarei (vgl. Guthrie 1993, 153). Er sagt: »Die von vornehmen Vätern abstammen, achten und verehren wir, die dagegen nicht aus vornehmem Hause sind, achten und verehren wir nicht. Hierbei verhalten wir uns zueinander wie Barbaren, denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen […]. Atmen wir doch alle durch Mund und Nase in die Luft aus und <essen wir doch alle mit Hilfe der Hände […]>« (DK 87, fr. 1).

Diese These von der Gleichheit aller Menschen lehnt Thrasymachos, ein aus Chalkedon stammender Rhetor und Sophist, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen gelebt hat, entschieden ab. Er hat ein Buch zur Rhetorik verfasst, in dem er sich mit der Erzeugung von Emotionen und der wirkungsvollen Vortragsweise beschäftigt hat.

Platon hat ihn in einem frühen Dialog, der später das erste Buch seiner *Politeia* bilden sollte, zum Repräsentanten einer politischen Auffassung gemacht, die man als die Position des ›Rechts des Stärkeren‹ verstehen darf. Es ist nicht sicher, inwieweit die ihm von Platon zugeschriebene Position mit der des historischen übereinstimmt. Da aber Thrasymachos eine geschichtliche Gestalt ist, deren Wirken bekannt war, ist es unwahrscheinlich, dass sich Platon sehr weit von ihr entfernt hat. Bedeutsamer als die historische Genauigkeit im Detail ist die Tatsache, dass Platon der Position von Thrasymachos entschieden widersprach. Die These vom ›Recht des Stärkeren‹ ist die der *Tyrannis*, die Platon als das größte politische Übel ansah (s. Kap. I.1). Sein eigentliches Interesse bei der Darstellung dieses Ansatzes liegt daher in sei-

ner Widerlegung durch die Argumente, die er Sokrates vortragen lässt. Thema des Dialogs ist der Versuch einer Definition der Gerechtigkeit. Ergebnis der zuvor von Sokrates mit Kephalos und Polemarchos geführten Gespräche war die von Sokrates vorgetragene These: »Denn es hat sich uns gezeigt, daß es auf keine Weise gerecht sein könne, irgend jemand Schaden zuzufügen« (*Politeia* 335 e).

Thrasymachos ist mit dieser Bestimmung der Gerechtigkeit nicht einverstanden und gibt schließlich seine eigene Definition. Er sagt: »Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche« (338 c). Dabei ist der Stärkere in einem politische Sinne zu verstehen; es ist der Regierende. Er erläutert seine These so: »Und jegliche Regierung gibt die Gesetze nach dem, was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die anderen ebenso. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, daß dieses ihnen Nützliche das Gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Übertretenden strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht handelnd« (338 e).

Allerdings – so der Einwand von Sokrates – können sich die Regierenden dabei gelegentlich irren und sie befehlen dann etwas, was ihnen nicht zuträglich ist. Doch diesen Einwand lässt Thrasymachos nicht gelten. Nur der Arzt, der seine Patienten richtig behandelt, kann als Arzt bezeichnet zu werden, und ebenso verhält es sich mit den Regierenden, d. h. »daß der Regent, insofern er Regent ist, nicht fehlt« (341 a). Sokrates greift diese Analogie auf und präzisiert: Arzt, im strengen Sinne des Wortes, ist derjenige, der seine Patienten zu ihrem Wohle behandelt, nicht aber in dem Sinne, dass er einen Beruf ausübt, um Geld zu verdienen. Und in demselben Sinne besteht die Kunst des Steuermanns ausschließlich darin, für Sicherheit und Wohl der Mitreisenden zu sorgen und die eines Hirten, für das Wohl seiner Schafe. Überall besteht die Kunst darin, für das Zuträgliche des ihnen anvertrauten Gutes zu sorgen. Auf die Regierenden übertragen bedeutete das, Gerechtigkeit wäre das den Regierten Zuträgliche, nicht das der Regierenden (vgl. 342 e). Doch mit dieser Folgerung ist Thrasymachos natürlich nicht einverstanden. Für ihn besteht die Kunst des Hirten vielmehr darin, die Schafe fett zu machen, um sie zu schlachten (vgl. Taureck 1995, 75). Daher gibt er die Analogie auf. Er betont nun, »daß der Gerechte überall schlechter daran ist als der Ungerechte« (343 d); denn er beansprucht immer nur Gleichheit, während der Ungerechte stets auf seinen Vorteil aus ist. Gerechtigkeit ist daher eine »höchst gutartige Einfalt« (348 c). Und nun entwickelt er sein Plädoyer für die Lebensweise des Ungerechten, der die Ungerechtigkeit im großen Stil betreibt. Er sagt:

»Ich meine nämlich den, welcher im Großen zu übervorteilen versteht. Diesen also betrachte, wenn du beurteilen willst, wieviel mehr es einem jeden für sich einbringt, wenn er ungerecht ist, als wenn gerecht. Am allerleichtesten aber wirst du es erkennen, wenn du dich an die vollendetste Ungerechtigkeit hältst, welche den, der Unrecht getan hat, zum Glücklichsten macht, die aber das Unrecht erlitten haben und nicht wieder unrecht tun wollen, zu den Elendesten. Dies aber ist die sogenannte Tyrannei, welche nicht im kleinen sich fremdes Gut mit List und Gewalt zueignet, heiliges und unheiliges, Gemeingut und Eigentum, sondern gleich insgesamt alles […]. Wenn aber einer außer dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, der wird anstatt dieser schlechten Namen glückselig und preiswürdig genannt […]. Auf diese Art, o Sokrates, ist die

Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit, wenn man sie im Großen treibt« (344 a–c). Thrasymachos sieht damit seine These bestätigt: Die Gerechtigkeit der Regierten, diese »gutartige Einfalt«, ist das »Vorteilhafte und Zuträgliche« für die Regierenden (vgl. 338 e u. 344 c).

Die Widerlegung dieser Position leitet Sokrates mit einer Frage ein, die deutlich macht, dass das Prinzip der Gerechtigkeit auch in der Tyrannis nicht ausgeklammert werden kann. Er fragt: »Glaubst du, daß wenn eine Stadt oder ein Heer oder auch Räuber und Diebe oder irgend anderes Volk gemeinschaftlich etwas ungerechterweise angreift, solche irgend etwas werden ausrichten können, wenn sie sich auch untereinander unrecht tun?« (351 c). Und nachdem Thrasymachos dies verneint hat, folgt seine Begründung: »Denn die Ungerechtigkeit, o Thrasymachos, verursacht ihnen Zwietracht und Haß und Streit untereinander; die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft« (351 d). Auch dies räumt Thrasymachos ein und gibt sich damit geschlagen.

In seinem Dialog *Gorgias* setzt sich der platonische Sokrates mit drei weiteren Sophisten auseinander, die in unterschiedlicher Weise die These vom ›Recht des Stärkeren‹ vertreten. Gorgias, nach dem der Dialog benannt ist, ist eine geschichtlich bedeutsame Gestalt. Er wurde um 480 v. Chr. geboren und soll über 100 Jahre alt geworden sein. Nach einer naturphilosophischen Phase wandte er sich der Rhetorik zu und führte das Leben eines Wanderlehrers. Zu seinen Schülern gehörten Isokrates, Alkidamas, der im Dialog auftretende Polos und Agathon, aber auch Politiker wie Perikles, Alkibiades und Kritias.

Im platonischen Dialog vertritt er die These, dass die Rhetorik eine gewaltfreie Kunst sei, mit deren Hilfe man gleichwohl Herrschaft über Menschen ausüben könne. Er propagiert auf eine subtile Weise das ›Recht des Stärkeren‹. Es ist das Konzept der Demagogie. Seine These ist: »Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter als in der Ratsversammlung die Ratsmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder anderen Versammlung […], so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst, zu sprechen und die Menge zu überreden« (*Gorgias* 452 d/e). Nicht Wahrheit und Recht sind für ihn dabei das Entscheidende, sondern die eigenen, ihm nützlichen Ziele. Er versteht die Rhetorik als ein Instrument zu beliebigen Zwecken. Die zentralen Themen allerdings sind für ihn die Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit, in denen er auch andere unterrichtet. Widerlegt wird er von Sokrates durch die Frage, ob derjenige, der sich mit der Frage der Gerechtigkeit beschäftige auch wissen müsse, was diese sei. Und nachdem Gorgias dies zugestanden hat, kommen schließlich beide darin überein, dass derjenige, der das Gerechte weiß, auch gerecht ist, ebenso wie derjenige, der Medizin studiert hat, ein Mediziner ist. Derjenige aber, der gerecht ist, handelt auch gerecht. Auch dem stimmt Gorgias zu. Wer aber gerecht handelt, kann die Rhetorik nicht mehr zu beliebigen, also auch ungerechten Zwecken einsetzen wollen. Damit ist Gorgias widerlegt.

Im Gegensatz zu Gorgias vertritt Polos, sein Schüler, Sophist aus Akragas, der ebenfalls ein Lehrbuch zur Rhetorik verfasste, wieder die Variante der Sophistik, die die Gewalt verherrlicht. Er bestreitet den zweiten Teil des Dialogs. Er vertritt die

These: Beneidenswert ist der »Tyrann« (469 c). Ein Tyrann zu sein, bedeutet, »daß man Macht habe im Staate, was einen gut dünkt, auszurichten, zu töten, zu vertreiben und alles zu tun nach eigenem Wohlgefallen« (469 c). Ein Mann, der dazu in der Lage ist – so seine These – ist »glückselig«. Als Beispiel nennt er Archelaos aus Makedonien, der in einer Serie von Morden sich an die Macht brachte, wobei er auch die nächste Verwandtschaft nicht schonte. Zu ihr gehörte auch »ein siebenjähriges Kind«. Dieses ließ er in einem Brunnen »ertränken und sagte zu seiner Mutter Kleopatra, er sei einer Gans nachgelaufen und so hineingefallen« (471 c). Für Sokrates dagegen kann ein Mensch, der Unrecht tut, nicht glückselig sein. Der Streit zwischen Polos und Sokrates entzündet sich schließlich an der Frage, ob Unrechttun oder Unrechtleiden schlechter sei. Da Polos einräumt, dass das Unrechttun zwar hässlicher sei als das Unrechtleiden (vgl. 474 c), das Gute aber das Lustvolle und Schöne, bleibt es ihm schließlich nicht erspart, der These von Sokrates zuzustimmen: Das Unrechttun ist, da es hässlicher ist, auch »übler als das Unrechtleiden« (475 c). Die Konsequenz ist: Ein Tyrann kann nicht glückselig sein, und Polos ist widerlegt.

Kallikles, ein Sophist des 5. Jahrhunderts, der nur aus diesem Dialog bekannt ist, gibt sich mit dieser Widerlegung nicht zufrieden. Er bringt die in der Sophistik entwickelte Unterscheidung von *physis* und *nomos* ins Spiel und betont: Nach den in der *polis* geltenden Gesetzen ist zwar das Unrechttun hässlicher als das Unrechtleiden, »von Natur« her aber das Unrechtleiden; denn »diese beiden stehen sich größtenteils entgegen, die Natur und das Gesetz« (482 e).

Er erläutert diese These so: »Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrechtleiden, gesetzlich aber ist es das Unrechttun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht imstande ist, sich selbst zu helfen noch einem anderen, der ihm wert ist« (483 b). Schuld an dieser Situation seien allein die in der *polis* vereinbarten Gesetze. Ihre Urheber aber sind »die Schwachen und der große Haufe« (s. Zitat). Da sie selbst nicht stark sind, suchen sie sich vor den Starken zu schützen, indem sie ihnen einreden, es sei ungerecht, wenn einer, der stark ist, mehr für sich beansprucht als alle anderen; denn »sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die Schlechteren sind« (483 c). Aus diesem Grund wollen sie auch, die Starken »von Jugend an«, wie man es bei der Dressur von Löwen macht, »knechtisch einzwängen«. Doch das gelingt nicht immer. Gelegentlich reißt sich einer los, »zertritt alle unsere Schriften« und »widernatürlichen Gesetze« und erklärt sich »als unser Herr«. Denn auch in der Natur ist es so, »daß der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere als der Untüchtige«. Der Starke, der die Gesetze der *polis* missachtet, begeht in Wahrheit gar kein Unrecht, denn er orientiert sich an dem einzig wahren, dem »Recht der Natur« (s. Zitat).

Nach diesem Plädoyer für das ›Recht des Stärkeren‹ macht Sokrates Kallikles auf einen Widerspruch aufmerksam: Wenn es allein auf die Stärke ankäme, müsse man dann nicht auch zugeben, dass »die Vielen von Natur stärker« sind »als der Eine, da sie ja auch die Gesetze geben für den Einen« (488 d)? Doch diesen Einwand lässt Kallikles nicht gelten. Er versteht Stärke nicht in einem physischen Sinne, sondern als ein »Bessersein« und »Würdigersein« (489 c).

Nachdrücklich aber verneint er die Frage von Sokrates, ob zu diesem »Bessersein« auch »Selbstbeherrschung« und »Besonnenheit« gehören. Für ihn verbindet sich das »Bessersein« mit einem uneingeschränkt lustvollen Leben. Niemand kann glückselig sein, der sich irgendwelchen Zwängen beugt. Seine, dem Hedonismus verpflichtete, Begründung ist: »Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz frei heraus sage, daß, wer richtig leben will, seine Begierden muß so groß werden lassen als möglich und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groß sie auch sind, muß er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht, und worauf seine Begierde jedesmal geht, sie befriedigen. / Allein dies, meine ich, sind eben die meisten nicht imstande, weshalb sie gerade solche Menschen tadeln aus Scham, ihr eigenes Unvermögen verbergend, und sagen, die Ungebundenheit sei etwas Schändliches, um […] die von Natur besseren Menschen einzuzwängen; und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung zu verschaffen vermögen, so loben sie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit ihrer eigenen Unmännlichkeit wegen« (491 d–492 b). Keineswegs sei derjenige glückselig zu nennen, der keine Bedürfnisse habe, denn dann wären ja die »Steine« und die »Toten« am glücklichsten. Provoziert von Sokrates schließt er sogar »das Leben der Knabenschänder« (494 e) von seiner These nicht aus. Die von im verherrlichte Lebensweise entspricht der von Platon geschilderten Psychologie der Tyrannis: Propagiert wird in ihr die »gewalttätige Begierde« (s. Kap. I.1).

Widerlegt wird Kallikles schließlich durch den Hinweis auf die logische Struktur spezifischer Gegensatzpaare. Es gibt – so Sokrates – bestimmte Gegensätze, bei denen die Anwesenheit des einen die Abwesenheit des anderen beinhaltet: So ist es bei Gesundheit und Krankheit, bei Stärke und Schwäche, bei Schnelligkeit und Langsamkeit und schließlich auch bei dem Guten und der Glückseligkeit einerseits und dem Übel und dem Elend andererseits. Stets ist die eine Seite des Gegensatzes umso stärker da, je schwächer es die andere Seite ist. Wenn die Gesundheit am größten ist, ist die Krankheit am weitesten entfernt, und das gilt für die anderen Gegensatzpaare ebenso. Daraus nun ergibt sich die Unmöglichkeit, das Gute und die Lust zu identifizieren; denn bei dem Gegensatz von Lust und Unlust verhält es sich ganz anders. Die Lust ist dann am größten, wenn auch die Unlust am größten ist. Die Lust am Essen ist dann am größten, wenn der Hunger am größten ist, und das ist beim Durst und bei allen anderen Lüsten ebenso. Und das bedeutet zugleich: Die Unlust nimmt in dem Maße ab, wie sie durch Objekte der Lust befriedigt wird, d. h. Unlust und Lust hören zugleich auf (vgl. 497 d). Wenn daher das Gute und das Böse einerseits und Lust und Unlust eine solch unterschiedliche Struktur aufweisen, dann können die Lust und das Gute nicht automatisch identisch sein (ebd.). Daher kommt es – so Sokrates – darauf an, unter den vielen Lüsten die zu wählen, die gut sind (vgl. 500 a). Dazu allerdings ist die Erkenntnis des Guten selbst notwendig. Diese ist der Schlüssel zu einem glückseligen Leben und nicht jede beliebige, ungeprüfte Lust. Kallikles gibt sich geschlagen.

Zur Wirkungsgeschichte dieser Sophisten gehören Machiavelli, Hobbes und Nietzsche, dessen ›Herren-Moral‹ sich mit der von Kallikles propagierten deckt. Erstaunlicher ist, dass sich in dem Buch *Pfade aus Utopia* von Dahrendorf ein »Lob des Thrasymachos« findet. Er habe die »Dialektik von Herrschaft und Widerstand« adäquat thematisiert (Dahrendorf 1974, 313).

## 2 Kritik der ›Klassenmoral‹ (Marx/Engels)

»Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter anderm auch Bewußtsein und denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter andern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind. Zu einer Zeit z. B. und in einem Lande, wo königliche Macht, Aristokratie und Bourgeoisie sich um die Herrschaft streiten, wo also die Herrschaft geteilt ist, zeigt sich als herrschender Gedanke die Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein ›ewiges Gesetz‹ ausgesprochen wird.«

(Karl Marx/Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie*. In: Karl Marx: *Frühe Schriften*. Bd. 2. Darmstadt 1971, S. 55)

Karl Marx wird 1818 als Sohn des Rechtsanwalts Heinrich Marx in Trier geboren. Er studiert in Bonn und Berlin Jura, Philosophie und Geschichte und nimmt Kontakt mit Junghegelianern (›Linkshegelianern‹) auf, zu denen David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach, Max Stirner und die Brüder Bruno und Edgar Bauer gehören. Er setzt sich intensiv mit der Philosophie Hegels auseinander. 1841 promoviert er in Jena mit einer Dissertation über das Thema *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. Seit 1842 arbeitet er als Redakteur der ›Rheinischen Zeitung‹. 1843 zieht Marx nach Paris um. Mit Arnold Ruge gibt er 1844 die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* heraus, überwirft sich mit ihm aber kurz darauf. Im selben Jahr lernt er Friedrich Engels kennen, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden wird. 1845 wird er auf Verlangen der preußischen Regierung aus Frankreich ausgewiesen und führt von da an das ruhelose Leben eines Emigranten, bis er im Jahre 1849, inzwischen staatenlos geworden, in London sein endgültiges Exil findet. Hier entsteht sein Hauptwerk *Das Kapital*. In London wird auch 1864 die ›Erste Internationale‹ gegründet, in der er bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1873 eine führende Rolle spielt. Marx stirbt 1883 (vgl. Blumenberg 1972; Pleger 2017, 255).

Die Auseinandersetzung mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel bestimmt das Denken von Marx in entscheidender Weise. Sein Verhältnis zu Hegel ist durch Faszination und Kritik bestimmt. Entschieden kritisiert er dessen Idealismus. Er möchte Hegel ›vom Kopf auf die Füße stellen‹, d. h. den Idealismus durch Materialismus ersetzen. In seinen 1844 in Paris entstandenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* macht er diese Umkehrung wie folgt deutlich: Er betont zunächst das

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_24, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

»Große an der Hegelschen ›Phänomenologie‹«. Es besteht – so Marx – darin, dass sie »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt« und den »wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit begreift*«. Doch nach dieser bemerkenswerten Zustimmung folgt nun seine entscheidende Kritik. Er sagt: Hegel »sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative […]. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*« (Marx 1971 a, 269 f.). An die Stelle der »Arbeit des Geistes« tritt bei Marx der individuelle Mensch, der sich bei seiner Arbeit in einem ›handgreiflichen‹ Sinne mit der Natur auseinandersetzt.

Bemerkenswert ist aber, dass Marx und Hegel nicht nur darin übereinstimmen, dass sie die Arbeit als den Prozess der »Selbsterzeugung« des Menschen definieren. Es gibt drei weitere Gedanken, in denen sich Marx als Hegelianer zu erkennen gibt. Es ist zum ersten die von Hegel betonte Moralkritik, es ist zum zweiten die Ersetzung der Ethik durch Geschichtsphilosophie und es ist zum dritten die Bestimmung der Freiheit als das Ziel der Geschichte.

Hegels Moralkritik richtet sich gegen die von Kant betonte Unterscheidung von Sein und Sollen. Der »moralische Standpunkt« – so Hegel – hat nur eine untergeordnete Bedeutung, denn er befindet sich zur äußeren Welt in einem Gegensatz. Die Moralität betrifft nur das Innere des Subjekts und dessen »Autonomie«. Doch, indem diese sich absolut setzt, wird sie »zu einem *leeren Formalismus*« (Hegel 1970, 252). Erst wenn die leeren Bestimmungen der Moral in der Form konkret gelebter Sittlichkeit und rechtlicher Verbindlichkeit die Wirklichkeit bestimmen, bekommt die abstrakte Moral einen konkreten, nämlich einen geschichtlichen Sinn (vgl. Schröder 2005, 125 ff.).

Der Ort der Vermittlung von Sein und Sollen ist daher die Geschichte. Es kommt – so Hegel – darauf an zu erkennen, dass die Geschichte das Feld ist, auf dem die Vermittlung von Sein und Sollen tatsächlich stattfindet. Wer aber die Geschichte in ihrer wirklichen Entwicklung betrachtet, der erkennt, dass zwar nicht »*Ideale*«, wohl aber die Idee, die synonym ist mit der Vernunft, die Wirklichkeit bestimmt. Hegel betont: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig« (Hegel 1970, 24).

Aber auch wenn die Idee die Geschichte bestimmt, die Mittel, deren sie sich bedient, sind keineswegs vernünftig. Wir müssen im Gegenteil »die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden« sind (Hegel 1970 a, 35). Die Frage taucht auf, »wem, welchem Endzweck diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind« (ebd., 35). Hegels Antwort lautet: Es ist die Verwirklichung der Freiheit. Er sagt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben« (ebd., 32). Dieses Bewusstsein objektiv werden zu lassen und zum Staatsprinzip zu erheben, geschah schließlich in der Französischen Revolution. Freiheit und Recht wurden nun verbunden und dagegen konnte der feudale Staat, »das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten« (ebd., 529). Für Hegel ist – im Unterschied zu Marx – mit der Französischen Revolution die Geschichte an ihr Ziel gekommen. Sie hat darüber hinaus keine weitere Idee zu verwirklichen. Alle anderen Staaten, die diese Idee noch nicht verwirklicht haben, werden früher oder später dieses Prinzip übernehmen müssen.

Den leitenden Gedanken für Marx bildet die Umkehrung des Idealismus in Materialismus. Seine unterste Basis ist die Natur. Es ist die Natur, mit der der Mensch sich in einem ständigen Austausch befindet, um zu überleben. Dieser Austausch bildet die Grundlage der menschlichen Geschichte. Er konstatiert: »Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat […], die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten« (Marx 1971, 29). Nur wenn dieser Sachverhalt angemessen berücksichtigt wird, erhält die »Geschichtsschreibung eine materialistische Basis« (ebd.).

Diese Umkehrung des idealistischen Ansatzes hat auch Auswirkungen auf das Verständnis der menschlichen Ideen. Es sind nicht die Ideen, die vorab die Natur, den Menschen und sein Verhältnis zu ihr bestimmen, sondern es sind die materiellen Verhältnisse, die zu einer Erzeugung bestimmter Ideen führen. Das bedeutet: »Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. […] Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs […]. Das Bewußtsein kann nie etwas andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß« (ebd., 22 f.). Die Gedanken der Menschen, ihre Ideen und Vorstellungen, ihre Gesetze, und ihre Religion, ihre Metaphysik und schließlich ihre »Moral« sind Ausdruck ihrer wirklichen Lebensverhältnisse.

Entscheidend wird jedoch nun für Marx die Frage, wie sich Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der Geschichte entwickeln und welchen Einfluss die Entwicklung auf die Produktion der Ideen hat. Wie ist die Geschichte zu interpretieren, wenn man in einer materialistischen Betrachtungsweise die Produktionsverhältnisse als ihre entscheidende Grundlage ansieht? Die geschichtlich wirkungsvollste Antwort hat Marx in seinem zusammen mit Engels 1848 veröffentlichten *Manifest der kommunistischen Partei* gegeben. Gleich zu Beginn der Broschüre wird die zentrale These ausgesprochen: »Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen« (ebd., 817).

Dieser Kampf ist mit der Französischen Revolution nicht zu einem Ende gekommen. Anders als Hegel meinte, hat sich keineswegs mit Abschaffung des feudalen Staates der Rechtsstaat Geltung verschafft und die Idee der Freiheit durchgesetzt. Für Marx ist der Klassenkampf nur in eine neue, allerdings die entscheidende Phase getreten. Hat der ›dritte Stand‹, das Bürgertum, in der Französischen Revolution den Feudalismus besiegt, so kämpft nun der ›vierte Stand‹, das Proletariat, gegen das Bürgertum. Marx beschreibt diesen Kampf so: »Die aus dem Untergange der feudalen Gesellschaft hervorgegangene moderne bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt. /

Unsere Epoche, die Epoche der Bourgeoisie, zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat« (ebd., 818).

Die Existenz von Klassengesellschaften bedeutet, dass es eine herrschende Klasse gibt und eine unterdrückte. Die herrschende Klasse hat eine Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und damit auch über die Produktionsverhältnisse. Sie bestimmt, was und wie produziert wird. Da aber, wie Marx betont, die materielle Produktion und die Produktion von Ideen aufs Engste miteinander »verflochten« sind, hat die Klasse, die die materiellen Produktionsverhältnisse bestimmt, zugleich eine Herrschaft über die Produktion von Ideen, einschließlich der Gesetze und der Moral. Marx bringt damit das von den Sophisten vertretene ›Recht des Stärkeren‹ zur Geltung. Allerdings erfolgt dabei ein bemerkenswerter Rollentausch. Es sind nun nicht mehr, wie der Sophist Kallikles betonte, »die Schwachen und der große Haufe«, die die Gesetze erlassen und die Moral bestimmen, sondern »die Starken«, die Klasse der Bourgeoisie, die gegenüber dem Proletariat eine Minderheit darstellt. Der Sophist Kallikles könnte mit der von Marx gezeichneten Klassengesellschaft zufrieden sein. Marx ist es nicht.

Es gibt einen weiteren Aspekt, der den Vergleich zwischen den Überlegungen der Sophisten und der von Marx charakterisierten Klassengesellschaft interessant macht. Es ist die von Kritias beschriebene Theorie der Internalisierung moralischer Normen. Die Moral der Herrschenden wird zur herrschenden Moral dann, wenn die von den Herrschenden erlassenen Gesetze und Vorschriften von den Beherrschten verinnerlicht werden. Genau diese These vertritt Marx, wenn er sagt: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht« (s. Zitat). Um aber eine geistige Macht werden zu können, müssen die Gedanken der herrschenden Klasse so formuliert werden, dass die unterdrückte Klasse diese Gedanken nicht als etwas Fremdes, ihnen Aufgezwängtes empfindet. Wenn den Herrschenden das gelingt, haben sie aus einer Idee eine Ideologie gemacht. Marx erläutert diesen Prozess an einem Beispiel. In einer Zeit, in der die Herrschaft geteilt war, »zeigt sich als herrschender Gedanke die Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein ›ewiges Gesetz‹ ausgesprochen wird« (s. Zitat). Die Kritik der herrschenden Moral wird zur Ideologiekritik.

Marx hat die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit als zutiefst unmoralisch eingeschätzt. Er charakterisiert sie mit dem der Philosophie Hegels entlehnten Begriff der »Entfremdung« (vgl. Israel 1972). Er unterscheidet vier Aspekte. Der erste beinhaltet die Entfremdung des Arbeiters von der Natur. Sie enthält den Gedanken, dass durch die Umwandlung der Natur in Produkte der Arbeiter a) Gegenstände zukünftiger Arbeit verliert und b) die Natur als unmittelbare Lebensgrundlage zerstört wird. Der zweite Aspekt bedeutet, dass der Arbeiter seine Arbeit »nicht freiwillig, sondern gezwungen« ausführt. Der dritte beinhaltet die Entfremdung des Arbeiters von seinem »Gattungswesen«. Durch die Arbeit entstehen Zwänge, die das Wesen der Arbeit als einer »freien«, »bewußten« und »universellen« Tätigkeit einerseits ausnutzen, zugleich aber in ihrem Sinn umkehren. Der vierte Aspekt schließlich besteht in der Entfremdung des Menschen vom anderen Menschen, und zwar so-

wohl zum Kapitalisten als auch zu allen anderen Arbeitern, die seine Konkurrenten sind (vgl. Marx 1962, 562–571). Kritik der herrschenden Moral heißt daher Kritik der Entfremdung.

Marx hütet sich gleichwohl davor, diese Verhältnisse nur moralisch anzuprangern (vgl. Schröder 2005, 125). Er wirft gerade den »Junghegelianern« vor, dass sie geglaubt haben, durch bloße Kritik die herrschenden Verhältnisse ändern zu können (vgl. Marx 1971, 14). Kritik, auch Ideologiekritik, ist ohnmächtig. Daher seine These: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt« (MEW 1, 385).

Nach dem Scheitern der Revolution von 1848 hat sich Marx mit weiteren politischen Aufrufen zurückgehalten und seine ökonomischen Studien mit einer geschichtsphilosophischen Perspektive verknüpft, die allerdings bereits im *Manifest* anklingt. Dort hatte er der Bourgeoisie prophezeit: »Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich« (ebd., 832). In seinem Hauptwerk *Das Kapital*, dessen erster Band 1867 erscheint, entwickelt Marx nun die geschichtliche Logik dieses Untergangs. Sie besteht darin, dass sich das Kapital aufgrund einer »beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten« konzentriert. Dadurch »wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der […] vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das *Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise*, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. *Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert.* […] die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation« (Marx 1962 a, 926 f.). Wie für Hegel vollzieht sich der Geschichtsverlauf mit Notwendigkeit, und wie für Hegel steht am Ende dieses Prozesses die Freiheit. Doch Marx unterscheidet zwei Formen der Freiheit. Die eine hat ihren Ort innerhalb des Gebiets der materiellen Produktion, die andere, »das wahre Reich der Freiheit«, liegt jenseits derselben. Er beginnt mit dem ersten Gebiet:

»Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingung vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann« (MEW 25, 828). Erst im Reich der Freiheit ist die Entfremdung des Menschen aufgehoben und der Anspruch der Moral verwirklicht. Dieser besteht darin, dass der Mensch als Individuum die in ihm liegenden Kräfte frei entfalten kann.

Auch Friedrich Engels (1820–1895) verbindet seine Moralkritik mit der Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse. 1844 hält er sich in Manchester auf und erlebt dort die Auswirkungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung auf die Situation der »arbeitenden Klasse«. Bereits der Handel basiert – so Engels – auf Täuschung. »Es ist im Handel erlaubt, von der Unkenntnis, von dem Vertrauen der Gegenpartei

den möglichst großen Nutzen zu ziehen, und ebenso, seiner Ware Eigenschaften anzurühmen, die sie nicht besitzt. Mit *einem* Wort, der Handel ist der legale Betrug« (MEW 1, 503). Die Beispiele ließen sich erweitern. Der Grundbesitzer »raubt, indem er den Boden monopolisiert« und der Landbevölkerung ihre wirtschaftliche Grundlage nimmt. Für Engels ist es ein Zeichen der »Unsittlichkeit« der Gesellschaft, »die Erde zu verschachern, die unser Eins und Alles« (ebd., 510 f.) ist. Wahrhaft katastrophal aber wirkt sich das »Fabriksystem« auf die Familie aus. Es zerstört ihre Struktur, indem sie »die letzte Spur gemeinsamer Interessen, die Gütergemeinschaft der Familie« untergräbt. Engels konstatiert: »Es ist etwas ganz Alltägliches, daß Kinder, sobald sie arbeitsfähig, d. h. neun Jahre alt werden, ihren Lohn für sich verwenden, das elterliche Haus als ein bloßes Kosthaus ansehen und den Eltern ein Gewisses für Kost und Wohnung vergüten« (ebd., 505).

In seiner Studie *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* aus dem Jahre 1845 charakterisiert Engels die gesellschaftliche Situation wie folgt: Es herrscht »der soziale Krieg«, d. h. »daß der Stärkere den Schwächeren unter die Füße tritt und daß die wenigen Starken, das heißt die Kapitalisten, *alles* an sich reißen, während den vielen Schwachen, den Armen, kaum das nackte Leben bleibt« (MEW 2, 257). Für den Arbeiter gibt es folgende Alternative: »Wenn er so glücklich ist, Arbeit zu bekommen, […] so wartet seiner ein Lohn, der kaum hinreicht, Leib und Seele zusammenzuhalten; bekommt er keine Arbeit, so kann er stehlen, falls er die Polizei nicht fürchtet, oder verhungern, und die Polizei wird auch hierbei Sorge tragen, daß er auf eine stille, die Bourgeoisie nicht verletzende Weise verhungert« (ebd., 258).

Doch Engels argumentiert nicht aus der Position einer allgemeingültigen Ethik. In seinem Buch *Anti-Dühring* hat er sich mit der Philosophie von Eugen Karl Dühring (1833–1921), einem deutschen Positivisten und Nationalökonomen, auseinandergesetzt. Engels entwickelt darin seinen eigenen Ansatz einer Ethik. Er betont die Relativität der Moral in geschichtlicher und gesellschaftlicher Hinsicht und bemerkt, dass auf dem Gebiet der Moral, die ja Teil der »Menschengeschichte« ist, »die endgültigen Wahrheiten letzter Instanz grade am dünnsten gesäet« sind (MEW 20, 86). »Von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter haben die Vorstellungen von Gut und Böse so sehr gewechselt, daß sie einander oft geradezu widersprachen« (ebd.). Zu seiner Zeit ließen sich drei Moralen unterscheiden: Es sind erstens die »christlich-feudale« mit ihren zahlreichen konfessionellen Varianten, zweitens die »modern-bürgerliche« und drittens »die proletarische Zukunftsmoral«. Keine von ihnen kann für sich Wahrheit »im Sinn absoluter Endgültigkeit« beanspruchen. Allerdings enthält die proletarische »die meisten Dauer versprechenden, Elemente«, da sie die »Umwälzung der Gegenwart« und somit die Zukunft vertritt.

Doch Engels geht noch einen Schritt weiter. Die drei genannten Moralen repräsentieren nämlich seiner Meinung nach »die drei Klassen der modernen Gesellschaft, die Feudalaristokratie, die Bourgeoisie und das Proletariat«. Das bedeutet, »daß die Menschen, bewußt oder unbewußt, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen schöpfen, in denen ihre Klassenlage begründet ist – aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen« (ebd., 87). Da aber diese drei Klassen ein geschichtliches Kontinuum bilden, ist es auch nicht verwunderlich, wenn zwischen ihnen Gemeinsamkeiten bestehen. Das bedeutet: »Für gleiche oder annähernd gleiche ökonomische Entwick-

lungsstufen müssen die Moraltheorien mehr oder weniger übereinstimmen« (ebd.). Das gilt etwa für das mit der Bildung des Privateigentums eng verbundene Moralgebot: »Du sollst nicht stehlen«. Doch dieses Gebot gilt nicht »ewig«, so z. B. nicht in einer zukünftigen Gesellschaft, in der das Privateigentum aufgehoben ist. »In einer Gesellschaft, wo die Motive zum Stehlen beseitigt sind, wo also auf die Dauer nur noch höchstens von Geisteskranken gestohlen werden kann, wie würde da der Moralprediger ausgelacht werden, der feierlich die ewige Wahrheit proklamieren wollte: Du sollst nicht stehlen!« (ebd.).

In der Gegenwart aber sind wir – so Engels – über die Klassenmoral noch nicht hinaus. »Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat« (ebd., 88). Marx und Engels unterscheiden sich in ihrer Moralkritik in einem wichtigen Punkt: Während für Marx die herrschende Moral stets die Moral der Herrschenden ist, hat für Engels jede Klasse ihre eigene Moral.

Die Wirkungsgeschichte der Moralkritik von Marx und Engels verbindet sich mit dem Konzept der Ideologiekritik. Die findet sich deutlich bei Theodor W. Adorno (Adorno 1969). Karl Mannheim verbindet den Gedanken der gesellschaftlichen Bedingtheit der Moral im Sinne von Engels mit der These von der »Seinsverbundenheit« des Denkens (Mannheim 2015). Francis Fukuyama schließlich sieht mit Hegel und gegen Marx und Engels nach dem Ende des Kommunismus in der liberalen Demokratie ein »Reich der Freiheit« (Fukuyama 1992).

## 3 Kritik der ›Sklavenmoral‹ (Nietzsche)

»Es giebt *Herren-Moral* und *Sklaven-Moral* […]. Die moralischen Werthunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschieds gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewusst wurde, – oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades: Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ›gut‹ bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegentheil solcher gehobener stolzer Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie. […] Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der *Sklaven-Moral*. Gesetzt dass die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Ungewissen und Müden moralisiren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Werthschätzungen sein? Wahrscheinlich wird ein pessimistischer Argwohn gegen die ganze Lage des Menschen zum Ausdruck kommen, vielleicht eine Verurtheilung des Menschen mitsammt seiner Lage. Der Blick des Sklaven ist abgünstig für die Tugenden des Mächtigen: er hat Skepsis und Misstrauen, er hat *Feinheit* des Misstrauens gegen alles ›Gute‹, was dort geehrt wird –, er möchte sich überreden, dass das Glück selbst dort nicht ächt sei. Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit zu ehren –, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral.«

(Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. In: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Bd. 5. München 1980, S. 208 f. u. 211)

Friedrich Nietzsche wird 1844 in Röcken bei Lützen (Sachsen) geboren. 1864 beginnt er sein Studium der Theologie und klassischen Philologie in Bonn und setzt es 1865 in Leipzig fort. Er liest Arthur Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* und ist von ihm sehr beeindruckt. 1868 lernt er Richard Wagner kennen. 1869 wird er auf eine außerordentliche Professur für klassische Philologie in Basel berufen. Er nimmt 1870 freiwillig als Krankenpfleger am Deutsch-Französischen Krieg teil und erkrankt schwer. 1872 erscheint seine Schrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. Aus gesundheitlichen Gründen muss er 1879 sein Lehramt aufgeben. Nietzsche hält sich von nun an vorwiegend in Norditalien auf. 1883 erscheint der erste Teil von *Also sprach Zarathustra*, 1886 *Jenseits von Gut und Böse* und 1887 die *Genealogie der Moral.* 1889 erfolgt sein geistiger Zusammenbruch in Turin. Er kommt zunächst in die Nervenklinik in Basel, dann in Jena. Ab 1890 pflegt ihn seine Mutter bis zu ihrem Tode, ab 1897 seine Schwester. Nietzsche stirbt 1900 in Weimar (vgl. Ross 1997/98; Pleger 2017, 203–206).

Nietzsche gehört wie Marx in das nachidealistische Zeitalter. Für beide wird die Religionskritik zum Ausgangspunkt ihrer eigenen theoretischen Bemühungen. Für beide ist Religion ein falsches Bewusstsein, das mit den Mitteln der Ideologiekritik aufzulösen ist. Während für Marx die Religionskritik von Feuerbach direkt in Gesellschaftskritik übergeht, wird für Nietzsche *Das Leben Jesu* (1835) von D. F. Strauß,

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_25, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

der das Christentum auf einen Mythos zurückführte (vgl. Löwith 1988, 416), zum entscheidenden Wendepunkt. Doch trotz dieser scheinbaren Gemeinsamkeiten, steht für Nietzsche, der als Sohn eines Pfarrers in einer religiösen Atmosphäre aufgewachsen war, mit dem »Tode Gottes« mehr auf dem Spiel als für Marx. Er wird für ihn zum Anlass eines radikalen existenziellen Zweifels mit Blick auf alle bisher gültigen »Werte«, des Wertes der Wahrheit ebenso wie des der Moral. Der Mensch blickt nach dem »Tode Gottes« in einen Abgrund, in ein Nichts. Mit ihm beginnt das Zeitalter des Nihilismus.

Eine erste philosophische Neuorientierung jenseits der Religion bot Schopenhauer, dessen Werk Nietzsche 1865 kennenlernte und das ihn in seinem Pessimismus faszinierte (Frenzel 1980, 28). Schopenhauer unterscheidet, ähnlich wie Kant, das Ding an sich von dem Bereich der Erscheinung. Für ihn ist jedoch das Ding an sich die Welt, deren Charakter ein blinder Wille ist. Die Erscheinungen, auf die sich die Vorstellungen beziehen, sind Objektivationen des Willens. Objektivationen sind zugleich Individuationen des Willens, den wir in unserer eigenen Körperwahrnehmung intuitiv erkennen. Die Objektivationen des Willens finden auf immer höheren Stufen statt, von den Himmelskörpern bis zu den individuellsten Gestalten des Bewusstseins. Geleitet werden sie von dem Selbsterhaltungstrieb. Damit treten sie jedoch in einen Gegensatz zueinander und in einen Kampf miteinander. Das Ergebnis des Kampfes der Individuen gegeneinander ist Leid. Die Vermeidung des Leids ist nur möglich durch die Aufgabe des *principii individuationis*, des Prinzips der Individualität. Schopenhauer nennt hierfür drei Wege: die Ästhetik, die Ethik und die Askese. In der interesselosen Betrachtung eines Kunstwerks, besonders in dem Hören von Musik, findet eine vorübergehende Aufgabe des Willens statt.

In der Ethik sind es die Prinzipien der Gerechtigkeit und des Mitleids, die dasselbe bewirken. Gerechtigkeit bedeutet, niemandem zu schaden (*neminem laede*). In besonderer Weise aber wird durch das Mitleid nicht nur der Kampf zwischen den Individuen beendet, sondern überhaupt ihre Differenz aufgehoben. Das Mitleid bewirkt, dass der Mensch »nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der andern Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen« (Schopenhauer 1991, 488). Der dritte Weg ist bestimmt durch Askese, d. h. Resignation. Das bedeutet: »Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab; ihm schaudert jetzt vor den Genüssen, in denen er die Bejahung derselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit« (ebd., 488 f.).

In der Auseinandersetzung mit Schopenhauer entwickelt Nietzsche seine eigene Philosophie. Die Begriffe Wille, Individualität, Leben, Mitleid und Askese werden darin zu leitenden Themen. Doch die Art ihrer Erörterung wechselt. Aus der noch 1873 in seinem Buch *Unzeitgemäße Betrachtungen* ausgesprochenen Verehrung Schopenhauers wird entschiedene Gegnerschaft.

Er interpretiert alle seine zentralen Begriffe neu, und zwar im Verhältnis zu ihm im genau entgegengesetzten Sinn. An die Stelle der Resignation tritt die Lebensbejahung, an die der Willensverneinung der Wille zur Macht, an die der Aufhebung des *principii individuationis* das Prinzip der Individualität und schließlich an die Stelle des Mitleids die Propagierung der Härte gegen sich und andere. Wille zur Macht

und Leben bilden für ihn eine unhintergehbare Einheit. Er sagt: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen Herr zu sein. […] Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille; aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht« (Nietzsche 1980, 4, 147 ff.). Das Leben und der Wille zur Macht bilden nicht nur eine Einheit, sie sind auch beide ontologisch fundiert. Das Leben ist nicht nur eine biologische, sondern vor allem eine ontologische Kategorie. Er sagt: »Das Sein – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›*leben*‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (Nietzsche III, 483). Daraus folgt: Da alles Leben ist, kann es keinen Willen zum Leben geben, sondern nur einen Willen des Lebens.

Dieselbe ontologische Fundierung gilt für den Willen zur Macht. Er sagt: Jedes »Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, – es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum ›*Wille zur Macht*‹ (Nietzsche 1980, 13, 258). Damit wird deutlich, dass für Nietzsche der ›Wille zur Macht‹ zur Grundlage einer eigenen Weltanschauung wird. Er formuliert ihr Prinzip so: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!« (Nietzsche III, 917).

Der Wille zur Macht wird für ihn zum Leitfaden einer »Umwertung« der bislang gültigen Werte. Nietzsche macht es sich zur Aufgabe, die Moral neu zu begründen. Dazu ist es aber vor allem notwendig, die bisherige zu destruieren. Erst eine radikale Moralkritik schafft den Freiraum für die Schaffung »neuer Werte«. Die Aufhebung des Anspruchs der bisherigen Moral gelingt – so Nietzsche – vor allem dadurch, dass man ihre geschichtliche Bedingtheit aufdeckt. Nietzsche entwickelt daher das Programm einer ›Genealogie der Moral‹ (vgl. Schröder 2005, 31 ff.). Es ist eine Geschichte des Verfalls.

Die erste Stufe bildet die antike Adelsethik (vgl. MacIntyre 1995, 13–21). In ihr gilt die »Herren-Moral« (s. Zitat). Bestimmend sind hier die Werte eines »aristokratischen Gemeinwesens«, wie es z. B. durch die »alte griechische Polis« repräsentiert wird. Die Werte ergeben sich aus dem Kampf um Selbstbehauptung in einer feindlichen Umwelt. Dieser Kampf gestaltet sich, sei es als eine »freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zweck der *Züchtung*« (Nietzsche 1980, 5, 214). Es »sind da Menschen bei einander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen wollen, meistens, weil sie sich durchsetzen *müssen* oder in furchtbarer Weise Gefahr laufen, ausgerottet zu werden. […] im beständigen Kampfe mit den Nachbarn oder mit den aufständischen oder Aufstand drohenden Unterdrückten. Die mannichfaltigste Erfahrung lehrt sie, welchen Eigenschaften vornehmlich sie es verdankt, dass sie, allen Göttern und Menschen zum Trotz, noch da ist, dass sie noch immer obsiegt hat: diese Eigenschaften nennt sie Tugenden, diese Tugenden allein züchtet sie gross. Sie thut es mit Härte, ja sie will die Härte; jede aristokratische Moral ist unduldsam, in der Erziehung der Jugend, in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnisse von Alt und Jung, in den Strafgesetzen« (ebd., 214 f.; vgl. Jodl o. J., II, 466).

Die Aristokraten, d. h. die »Vornehmen«, orientieren sich am Unterschied von »gut« und »schlecht«. Gut ist »vornehm«, »edel«, »seelisch-hochgeartet«, »seelisch-privilegiert«; schlecht dagegen »gemein«, »pöbelhaft« und »niedrig« (ebd., 261). Die Moral der Aristokraten ist jedoch unterschiedlich, je nachdem, ob es sich um

das Verhältnis »inter pares« handelt oder um das gegenüber Fremden. Zueinander sind sie »erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft« (ebd., 274). Gegenüber Fremden aber sind sie »nicht viel besser als losgelassne Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens *zurück*, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuthe und seelischen Gleichgewicht davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei« (ebd., 274 f.). Als Beleg für seine These weist Nietzsche auf die von Thukydides berichtete Leichenrede des Perikles hin, in der dieser die ›Sorglosigkeit‹ der Athener im Krieg hervorhebt, »ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit« (ebd., 275; vgl. Thukydides o. J., 146).

Die zweite Stufe der Moral stellt eine Umkehrung der »Herren-Moral« dar. Es ist die Moral der Schwachen und Unterdrückten, derjenigen, die sich nicht gegen die ihnen verübte Gewalt wehren können und die sich daher durch eine »imaginäre Rache schadlos halten« (Nietzsche 1980, 5, 270). Sie entwickeln gegen die Herrschenden deshalb ein »*Ressentiment*«. Mit ihnen beginnt der »Sklavenaufstand in der Moral« (ebd., 270). Sie setzen an die Stelle des in der aristokratischen Moral geltenden Gegensatzes von »gut und schlecht« den von »gut und böse«. Während der erste identisch ist mit dem von »›vornehm‹ und ›verächtlich‹«, kehrt die Sklavenmoral diesen Gegensatz um. Böse ist nun das Vornehme, das Starke, das Furchteinflößende, die Härte. Das Gute dagegen ist »das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit« (s. Zitat).

Wo und wie ist es zu dieser Umkehrung der Werte gekommen? Nietzsches Antwort ist: »Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich ›die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen […] dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auf auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!« (ebd., 267).

Diese Moral hat das Christentum von den Juden übernommen. Der Sieg der Sklavenmoral über die Herrenmoral ereignete sich in dem von den Römern besetzten »Judäa«. Es gelang dem Christentum, sich im römischen Reich auszubreiten. Das »Symbol dieses Kampfes«, das »über alle Menschengeschichte hinweg bisher lesbar blieb, heisst ›Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom‹: – es gab bisher kein grösseres Ereigniss als *diesen* Kampf« (ebd., 286). Die Juden waren für die Römer Feinde, die ihre aristokratische Moral in Frage stellten. Und obwohl die Römer »die Starken und Vornehmen« waren, war Rom schließlich »ohne allen Zweifel unterlegen«. Der Sieg

gelang »*drei Juden* […] und *Einer Jüdin*«, nämlich »Jesus von Nazareth, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und der Mutter des anfangs genannten Jesus, genannt Maria« (ebd., 287). Vor ihnen beugt man sich inzwischen »nicht nur in Rom, sondern fast auf der halben Erde, überall wo nur der Mensch zahm geworden ist oder zahm werden will« (ebd.).

Wie aber konnte die Sklavenmoral ihren Sieg erringen? Das geschah mit Hilfe der Herrschaft der Priester. Es ist der »asketische Priester«, der eine »ungeheure historische Mission« erfüllt. »Die *Herrschaft über Leidende* ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück« (ebd., 372). Seine Kunst besteht in dem Versprechen, die Wunden, das Unglück und das Leid der Menschen zu heilen. Doch er heilt nicht einfach. In Wirklichkeit geht er sehr viel raffinierter vor. »Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nötig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, *vergiftet er zugleich die Wunde* – darauf vor Allem nämlich versteht er sich, dieser Zauberer und Raubthier-Bändiger, in dessen Umkreis alles Gesunde nothwendig krank und alles Kranke nothwendig zahm wird« (ebd., 373).

Ist erst einmal der allgemeine Zustand des Leids zum Normalfall geworden, hat der Priester schon sein Spiel gewonnen. Das Verhältnis von Priester und Herde ist geschaffen. Der Leidende wendet sich an den Priester. Er sagt: »›Ich leide: daran muss irgend Jemand schuld sein‹ – also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: ›Recht so, mein Schaf! irgend wer muss daran schuld sein: aber du selbst bist dieser Irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld, – *du selbst bist an dir allein schuld!*‹« (ebd., 375).

Mit dieser Strategie hat der Priester die Voraussetzungen für seine weitere Tätigkeit und für die Steigerung seiner Macht erreicht. Es ist die Erzeugung eines schlechten Gewissens. Nietzsche betont: »Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung« (ebd., 321). Sie entsteht, wenn der Mensch unter dem Druck der zur Herrschaft gekommenen Sklavenmoral seine Aggressionen nicht mehr nach außen richten darf. »Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ›Seele‹ nennt« (ebd., 322). Das geschah in dem langen Prozess der Domestizierung des Menschen im Zeitalter des Christentums.

Nietzsche malt das Elend des Christentums mit drastischen Farben aus. Die Moral, die mit Hilfe der Priester, die sich als die ›guten Hirten‹ interpretieren, zu einer »Heerden-Moral« geworden ist, hat den Menschen grundlegend vergewaltigt. Ihr fielen alle ursprünglichen, natürlichen Triebe des Menschen zum Opfer. Zu ihnen gehören die »Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung« (ebd., 323). Was ist das Ergebnis? »Der Mensch, der sich, aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier, das man ›zähmen‹ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte […] dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangne wurde der Erfinder des ›schlechten Gewissens‹« (ebd., 323). In seiner Schrift *Der*

*Antichrist* klagt Nietzsche das Christentum und die Kirche als die Urheberin dieser Situation an. Er sagt: »Ich heisse das Christenthum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse innerlichste Verdorbenheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, *klein* genug ist, – ich heisse es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit…« (Nietzsche 1980, 6, 253).

Inzwischen jedoch – so Nietzsche – hat die Kirche an Einfluss verloren. Auch der Glaube schwindet. Unter Gebildeten verbreitet sich ein Atheismus, der den Glauben an Gott durch den Glauben an die Wissenschaft ersetzt. Es sind all die fleißigen wissenschaftlichen Arbeiter, die im Zeichen des Positivismus an den Fortschritt der Menschheit glauben. Auch sie sind Vertreter des »asketischen Ideals«, nun im Namen der Wissenschaft (Nietzsche 1980, 5, 396 f.). Mit diesen Menschen möchte Nietzsche nicht verglichen werden. Er gießt über sie seinen Spott aus.

Beunruhigender sind für ihn die politischen Veränderungen in Europa, vor allem die Entwicklung demokratischer Gesellschaften. Doch das, was allgemein als Fortschritt empfunden wird, ist für ihn ein Verhängnis, denn »die *demokratische* Bewegung macht die Erbschaft der christlichen« (ebd., 125). Sie tritt ihre Erbschaft an im Zeichen der Gleichheit. Doch diese »*Nivellirer*« missachten damit das grundlegende Prinzip einer »Herren-Moral«, und das besteht in dem »Rangunterschied« der Werte und der Menschen, der »Vornehmen« und der »Niedrigen«, der »Starken« und der »Schwachen«. Was diese »Sklaven des demokratischen Geschmacks« erreichen möchten, ist die Abschaffung dieser natürlichen Unterschiede. »Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen ›Gleichheit der Rechte‹ und ›Mitgefühl für alles Leidende‹ – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *abschaffen* muss« (ebd., 61).

Die »*demokratische* Bewegung Europa's« breitet sich immer mehr aus. Doch damit wird auch eine Dialektik des Fortschritts möglich, auf die sich Nietzsches Hoffnung richtet. Er sagt: »Die selben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmässigung des Menschen sich herausbilden wird – ein nützliches arbeitsames, vielfach brauchbares und anstelliges Heerdenthier Mensch –, sind im höchsten Grade dazu angethan, Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung zu geben« (ebd., 183), denn die zunehmende Zahl der »willensarmen« Arbeiter wird »des Herrn, des Befehlenden *bedürfen* wie des täglichen Brodes; während also die Demokratisirung Europa's auf die Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinausläuft: wird, im Einzel- und Ausnahmefall, der *starke* Mensch stärker und reicher gerathen müssen, als er vielleicht jemals bisher gerathen ist […]. Ich wollte sagen: die Demokratisierung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen*; – das Worte in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten« (ebd.).

Die Bedingungen zu erkunden, unter denen solche »Ausnahmemenschen«, »Tyrannen« und »Führer«, entstehen können, ist die Aufgabe von »*neuen Philosophen*«. Nietzsche wendet sich an den »freien Geist« dieser »neuen Philosophen«, indem er sagt: »Das Bild solcher Führer ist es, das vor *unsern* Augen schwebt« (ebd., 126). Die Chance seiner Verwirklichung wächst mit einer erneuten »Umwerthung der Werthe«, d. h. mit der Wiederentdeckung der ehemals gültigen »Herren-Moral«.

Doch mit der Erkenntnis der »Nothwendigkeit solcher Führer« verbindet sich »die erschreckliche Gefahr, dass sie ausbleiben oder missrathen und entarten könnten« (ebd., 127). Und während auf der einen Seite immer deutlicher wird, »wie der Mensch noch unausgeschöpft für die grössten Möglichkeiten ist«, gibt es auf der anderen Seite die Gefahr der »*Gesammt-Entartung des Menschen*, hinab bis zu dem, was heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr ›Mensch der Zukunft‹ erscheint, – als ihr Ideal! – diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdenthiere« (ebd., 127).

Nietzsches Wirkungsgeschichte ist nicht geradlinig verlaufen. Sein philosophisches Werk wird im 19. Jahrhundert nur vereinzelt rezipiert und kritisiert, so von Lou Andreas-Salomé (Andreas-Salomé 2000) oder von Ferdinand Tönnies (Tönnies 1990). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand eine Phase der weltanschaulichen Vereinnahmung, die im Nationalsozialismus ihren Höhepunkt erreichte. Reale Anknüpfungspunkte fanden diese Versuche in Nietzsches Konzept einer ›Herren-Moral‹ und in dem unter Mitwirkung von Nietzsches Schwester herausgegebenen Buch *Der Wille zur Macht*. Richtig ist: Die »gewalttätigen Phrasen seiner Moralkritik« haben »eine barbarische Stimmung erzeugt, die den Aufstieg Hitlers begünstigte« (Gerhardt 1992, 220). Parallel dazu fand eine fachphilosophische Rezeption statt. Nietzsche wurde im Kontext der Metaphysikgeschichte interpretiert. Zu nennen wären Karl Löwith (1935), Karl Jaspers (1936) und Martin Heidegger (1936 ff.). Bei ihnen blieben weltanschauliche Aspekte im Werk Nietzsches weitgehend unberücksichtigt. Das gilt auch für philosophische Interpretationen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Angemessen wäre es jedoch, beide Aspekte seines Denkens in Beziehung zu setzen. In der französischen Philosophie entfalteten die lebensphilosophischen Aspekte eine beachtliche Wirkung.

# IX Zwischen Ideologie und Vernunft – Zur politischen Ethik

Die politische Ethik bezieht sich auf den öffentlichen Raum, d. h. auf Staat und Gesellschaft. In ihr spielen die Frage der öffentlichen Meinungsbildung und die einer politischen Beteiligung der Bürger eine wichtige Rolle. Zu ihren Themen gehören alle Probleme, die einer rechtlichen Regelung bedürfen. Im Folgenden werden drei Problemfelder erörtert. Es ist zum Ersten die politische Verfassung des Staates, zum Zweiten die nationale und internationale Wirtschaftsordnung und schließlich drittens das globale Problem einer zunehmenden Technisierung unserer Lebensverhältnisse; Problemfelder deshalb, weil sich in ihnen politische Vernunft gegen Gefahren der Ideologie zu behaupten hat. Der Begriff der Ideologie hat in ihnen eine jeweils spezifische Bedeutung.

Beim Totalitarismus handelt es sich, nach den Worten Hannah Arendts, um »Ideologie« im Sinne einer »Weltanschauung«, die behauptet, »den Schlüssel für alles Geschehen in der Hand zu haben« (Arendt 1995, 708). Die beiden vorherrschenden Ideologien des 20. Jahrhunderts waren der Kommunismus und der Nationalsozialismus. Ihre Führer, Stalin und Hitler, faszinierten die Massen, weil sie vorgaben, sie in einen siegreichen Kampf gegen lebensbedrohende »Elemente« zu führen. Diese waren im Kommunismus die bürgerliche Klasse, im Nationalsozialismus vor allem die »jüdische Rasse«. Arendt stellt, bei Berücksichtigung aller Unterschiede in der Praxis, Gemeinsamkeiten beider Ideologien heraus. Diese bestehen zum einen darin, dass sie, im Vergleich zu den geschichtlich geläufigen Formen der Diktatur, »totalitär« sind. Das bedeutet, dass in ihnen der Unterschied eines öffentlichen und eines privaten Bereichs aufgehoben wird, und sie alle Lebensbereiche durchdringen. Zum anderen inhaftierten beide ihre Gegner in Konzentrationslagern, deren Maß an Grausamkeiten sich jedoch in beiden totalitären Herrschaftsbereichen stark unterschieden. Das Mittel gegen die nach wie vor bestehenden Gefahren eines neuen Totalitarismus sieht Arendt in der Stärkung einer demokratischen Öffentlichkeit, in der allein politische Freiheit sich entfalten kann.

Um eine andere Form der Ideologie handelt es sich bei einem inzwischen global agierenden neoliberalen Kapitalismus, der die Illusion verbreitet, die von ihm in Gang gesetzte Produktion und Konsumtion führe zu einem allgemeinen Wohlstand. Der Urheber dieser Ideologie ist Adam Smith (1723–1790), der die These vertrat, dass in einer »freien Wirtschaft«, in der jeder nur für sein eigenes Wohl sorge, gleichwohl, wie von einer »unsichtbaren Hand« gelenkt, auch das Gemeinwohl gestärkt würde, und zwar sicherer, als wenn sich jeder direkt darum kümmere. Der Wirtschaftswissenschaftler und Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek hat sich diese Ideologie zu eigen gemacht. Er plädiert für einen von allen staatlichen Eingrif-

fen freien Markt. Vor allem aber wendet er sich gegen einen, seiner Meinung nach, ausufernden Wohlfahrtsstaat, der die Aktivitäten der Unternehmer beschränkt. Eine an der Vernunft orientierte Ethik hätte dagegen deutlich zu machen, dass nur eine international koordinierte Politik die globale Macht des Kapitalismus zähmen kann.

Die dritte Form einer Ideologie stellt eine »entfesselte Technologie« dar, die Hans Jonas thematisiert. Ihren Ausgangspunkt hat sie bei Francis Bacon (1561–1626), der auf der Grundlage empirischen und experimentellen Wissens die Utopie einer totalen Beherrschung der Natur entwickelte. Inzwischen hat sich im Zuge der industriellen Revolution diese Herrschaft derart ausgeweitet, dass sie die gesamte Erde erfasst, wie bereits der Bericht des ›Club of Rome‹ eindrucksvoll belegt hat (vgl. Meadows 1974). Sie hat nicht nur zu einer maßlosen Naturzerstörung geführt, sondern auch den Menschen selbst zum Objekt technischer Verfügungsgewalt gemacht. Diese katastrophale Entwicklung lässt sich nach Jonas nur umkehren, wenn der Mensch es wieder lernt, die »selbsteigene Würde der Natur« zu respektieren. Um dies zu erreichen, ist die Entwicklung einer Verantwortungsethik notwendig, die nicht nur die ungeheuren, bislang noch kaum abzuschätzenden Fernwirkungen der Technik erforscht, sondern dafür eintritt, dass alles unterlassen wird, was den Fortbestand der Menschheit gefährdet.

## 1 Totalitarismus und Demokratie (Arendt)

»In der Verachtung der totalitären Gewalthaber für positives Recht spricht sich eine unmenschliche Gesetzestreue aus, für welche Menschen nur das Material sind, an dem die übermenschlichen Gesetze von Natur und Geschichte vollzogen und das heißt hier im furchtbarsten Sinne des Wortes exekutiert werden. Diese Exekution der objektiven Gesetze von Natur und Geschichte soll schließlich eine Menschheit produzieren – sei es eine Rassegesellschaft oder eine klassen- und nationslose Gesellschaft –, die in sich selbst nur der Exponent der Gesetze ist, die in ihr verwirklicht werden. Hinter dem Anspruch auf Weltherrschaft, den alle totalitären Bewegungen stellen, liegt immer der Anspruch, ein Menschengeschlecht herzustellen, das aktiv handelnd Gesetze verkörpert, die es sonst nur passiv, voller Widerstände und niemals vollkommen erleiden würde. […]

Das Wesen totalitärer Herrschaft in diesem Sinne ist der Terror, der aber nicht willkürlich und nicht nach den Regeln des Machthungers eines einzelnen (wie in der Tyrannis), sondern in Übereinstimmung mit außermenschlichen Prozessen und ihren natürlichen oder geschichtlichen Gesetzen vollzogen wird. Als solcher ersetzt er den Zaun des Gesetzes, in dessen Umhegung Menschen sich in Freiheit bewegen können, durch ein eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird. […] Eine Diskussion mit Anhängern totalitärer Bewegungen über Freiheit ist schon darum so außerordentlich unergiebig, weil sie an menschlicher Freiheit, das heißt an der Freiheit menschlichen Handelns, nicht nur nicht interessiert sind, sondern sie für gefährlich für die Befreiung natürlicher oder historischer Prozesse halten.«

(Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1995, S. 706 u. 711)

Hannah Arendt wird 1906 in Hannover geboren. Sie studiert von 1924 bis 1928 Philosophie, Theologie und Griechisch bei Heidegger und Bultmann in Marburg und Philosophie bei Husserl in Freiburg. Mit ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustinus* wird sie 1928 von Jaspers in Heidelberg promoviert. 1933 erfolgt eine vorübergehende Verhaftung durch die Gestapo. Anschließend flieht sie nach Paris. 1937 wird ihr die deutsche Staatsbürgerschaft entzogen. Sie arbeitet von 1938 bis 1939 für die ›Jewish Agency‹ in Paris. Es folgt 1940 eine vorübergehende Verhaftung im Internierungslager in Gurs (Südfrankreich). 1941 wird ihr die Ausreise in die USA ermöglicht. 1941 bis 1944 ist sie Mitarbeiterin bei der deutsch-jüdischen Wochenzeitung *Aufbau* in New York und von 1946 bis 1949 Cheflektorin im Schocken-Verlag. 1951 erhält sie die amerikanische Staatsbürgerschaft. Im selben Jahr erscheint ihr vielbeachtetes Buch *The Origins of Totalitarianism* (dt. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955) und 1958 ihr philosophisches Hauptwerk *The Human Condition* (dt. *Vita activa oder vom tätigen Leben,* 1960). Von 1963 bis 1967 ist sie Professorin an der Universität in Chicago. Sie sympathisiert mit der Bürgerrechts- und der Studentenbewegung, kritisiert den Vietnamkrieg und unterstützt die ›Black-Power-Bewegung‹ (vgl. Heuer 1987, 67). Von 1967 bis 1975 ist sie Professorin für Philosophie an der ›New School for Social Research‹ von New York. Sie stirbt 1975 in New York (vgl. Young-Bruehl 1991, Heuer 1987).

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_26, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Dass Arendt zu einer bedeutenden Repräsentantin der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts werden sollte, war in der Zeit der Anfertigung ihrer Dissertation, »die so entschlossen abstrakt wie apolitisch und untheologisch« ist (Young-Bruehl 1991, 662), nicht abzusehen. Die Auseinandersetzung mit politischen Fragen wurde für sie, die bis dahin ihrer jüdischen Herkunft wenig Beachtung geschenkt hatte, erst durch die geschichtliche Situation unausweichlich. Ein erster Versuch dieser Auseinandersetzung bildet ihr Buch *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Die Folgen des europäischen, und speziell des deutschen, Antisemitismus, der »ihren Sinn für Gerechtigkeit und Freiheit verletzt« hatten (Heuer 1987, 25), führten bei ihr zu einem theoretischen und politisch-praktischen Engagement für die Sache der Juden und, grundsätzlicher noch, zu einer Reflexion auf die Bedingungen politischer Freiheit. Der Antisemitismus ist für sie Ausdruck einer totalitären Ideologie. Der Bereich der Politik stellt dagegen für sie eine Dimension dar, in der Menschen die Weise ihres Zusammenlebens frei aushandeln. Totalitarismus und Politik verhalten sich zueinander wie Ideologie und Vernunft.

Den theoretisch umfassendsten Versuch hierzu stellt ihr Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* dar. Es enthält drei Teile: »Antisemitismus«, »Imperialismus« und »Totale Herrschaft«. Im ersten Teil entwickelt Arendt die These, dass sich der europäische Antisemitismus keineswegs als Folge eines wachsenden Nationalismus und eines erstarkten Judentums ausbildete, sondern im Gegenteil in einer Phase des Niedergangs des Nationalismus und eines politisch geschwächten Judentums (vgl. Arendt 1995, 26 f.). Arendt beschließt diesen Teil ihres Buches mit der Analyse der ›Dreyfus-Affäre‹, die die französische Republik in ihren Grundlagen erschütterte (vgl. ebd., 163–206).

Der Imperialismus, »der aus dem Kolonialismus hervorging«, wird im zweiten Teil behandelt. Seine Epoche lässt sich ziemlich genau datieren. Sie beginnt mit der »wirtschaftlichen und industriellen Entwicklung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, durch welche das Nationalstaatensystem überholt wurde« (ebd., 209). Seine Endphase begann dagegen »mit der Unabhängigkeitserklärung Indiens« im Jahre 1947. Danach »konnten auch die anderen europäischen Nationen ihre Überseegebiete nicht mehr halten« (ebd.). Den Schlusspunkt bildete Frankreichs Rückzug aus Algerien.

Im dritten Teil thematisiert sie den Totalitarismus als Ideologie der totalen Herrschaft. Im Unterschied zu den klassischen politischen Herrschaftsformen der Tyrannis und der Diktatur, die sich damit begnügen, die »politische Sphäre der Menschen zu zerstören« (ebd., 727), ist die totalitäre Herrschaft »wahrhaft total«, da sie »das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt« (ebd.; vgl. Lieber 2000, 883). Arendt erörtert diese Ideologien am Beispiel des Nationalsozialismus und des Bolschewismus. Im Unterschied zu bekannten neuzeitlichen Diktaturen, in denen die Herrschaft durch Gewalt errungen wurde, sind die beiden neuen, totalitären Herrschaftsformen dadurch ausgezeichnet, dass ihre Führer, Hitler und Stalin, die Mehrheit der Bevölkerung hinter sich hatten. Das ist sogar eine Bedingung totalitärer Herrschaft. Sie betont: »Totale Herrschaft ist ohne Massenbewegung und ohne Unterstützung durch die von ihr terrorisierten Massen nicht möglich. Hitlers Machtergreifung war legal nach allen Regeln der demokratischen Verfassung; er war der Führer der weitaus größten Par-

tei, der nur wenig zu einer absoluten Majorität fehlte« (ebd., 496). Dasselbe gilt für die Sowjetunion. Die »Moskauer Prozesse« waren nur möglich, weil »die Massen hinter Stalin« standen. Die Popularität dieser »Führer« ist keineswegs das Ergebnis einer geschickten Propaganda; denn diese ist zwar »verlogen«, aber keineswegs »geheimnistuerisch«.

Vielmehr beginnen »totalitäre Führer […] ihre Karriere meist damit, daß sie sich ihrer vergangenen Verbrechen mit unvergleichlicher Offenheit rühmen und ihre zukünftigen mit unvergleichlicher Genauigkeit ›voraussagen‹« (ebd., 497). Sie verlassen sich darauf, dass diese Gewalttätigkeiten von der Masse mit einem »bewundernden Ausdruck« aufgenommen werden (ebd.). Diese, auf den ersten Blick, schwer nachzuvollziehende Zustimmung zur Gewalt betrifft keineswegs nur die unteren Volksschichten; denn »die Anziehungskraft der Massenbewegungen wirkte auf die europäische Bildungsaristokratie mindestens ebenso stark wie auf alle anderen Schichten der Bevölkerung; manchmal möchte es fast scheinen, als ob gerade die eigentliche Elite der europäischen Kultur für die eigentümliche Selbstverlorenheit und das Aufgeben der individuellen Eigentümlichkeit, die in den Massenbewegungen sich vollzieht, besonders anfällig ist. […] Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist nicht Brutalität oder Dummheit oder Unbildung, sondern Kontaktlosigkeit und Entwurzeltsein« (ebd., 512 f.).

Masse entsteht dadurch, dass eine politisch strukturierte Öffentlichkeit, die ihre Interessen in Verbänden und Parteien artikuliert, zerfällt. Die Masse wird von Menschen gebildet, die politisch »indifferent« sind und sich daher »allen Parteien gegenüber gleich feindselig« verhalten (ebd., 503). Arendt sieht den Beginn der politisch amorphen Masse mit dem »Zusammenbruch der Klassengesellschaft, welche die einzige zugleich soziale und politische Strukturiertheit der Nationalstaaten bildete« (ebd., 505). Dieser Zusammenbruch ereignete sich in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. ebd.). Doch die Massengesellschaft ist keineswegs nur ein Phänomen der modernen, westlichen Industriegesellschaft. »Wie sehr gerade die eigentümliche Individualisierung und Atomisierung der modernen Massengesellschaft notwendig ist, um totalitäre Herrschaft überhaupt zu ermöglichen, kann man am besten durch einen Vergleich des Nazismus mit dem Bolschewismus erhellen, die unter den denkbar disparatesten historischen und sozialen Umständen entstanden sind, um schließlich in einer verblüffenden Ähnlichkeit der Herrschaftsformen wie der Institutionen zu enden« (ebd., 515).

Totalitäre Bewegungen zielen auf Weltherrschaft ab. Das gilt für den Nationalsozialismus ebenso wie für den Bolschewismus. Der eine tut es im Namen der Rasse, der andere im Namen der Klasse. Dem einen bietet die Natur das Erklärungsmuster, dem anderen die Geschichte. Die Menschen bilden nur das »Material«, »an dem die übermenschlichen Gesetze von Natur und Geschichte vollzogen« werden (s. Zitat).

Die »konsequenteste Institution« totaler Herrschaft bilden die Konzentrationslager. In ihnen findet der Totalitarismus seinen entschiedensten, menschenverachtenden Ausdruck. Ihren Ursprung haben sie jedoch nicht in totalitären Bewegungen. »Sie tauchen zum ersten Mal zu Beginn des Jahrhunderts im Burenkrieg auf und sind dann weiterhin in Südafrika wie in Indien für ›unerwünschte Elemente‹ benutzt worden« (ebd., 679). In Russland gehen sie auf das »Ende der zwanziger Jahre zurück, wo bis zum Jahre 1930 die Majorität der Konzentrationslager-Bevölkerung

noch aus Verbrechern, Konterrevolutionären und ›Politischen‹ […] bestanden hat. Seitdem sind der Unschuldigen in den Lagern so viele, daß es schwer hält, sie in Kategorien zu fassen« (ebd., 690). Dagegen erfolgte »die Wendung zu dem eigentlich totalitär geleiteten Konzentrationslager mit seinem enormen Überwiegen völlig ›unschuldiger‹ Insassen in Deutschland erst im Jahre 1938« (ebd.).

Es gab unterschiedliche Typen und eine unterschiedliche Organisationsstruktur der Lager in Deutschland und in Russland. Für Russland stellt sich das Bild wie folgt dar: »Es gibt dort erstens wirkliche Zwangsarbeiterkolonnen, die in relativer Freiheit leben und nur auf Zeit verurteilt sind. Es gibt ferner Konzentrationslager, in denen das Menschenmaterial zwar rücksichtslos ausgebeutet wird und die Todesrate außerordentlich hoch ist, die aber im wesentlichen ebenfalls für Arbeitszwecke zusammengefaßt sind. Und es gibt drittens die Vernichtungslager, in denen die Insassen durch Hunger und Vernachlässigung systematisch ausgerottet werden« (ebd., 682). Die Zahl der insgesamt dem Terror Stalins zum Opfer gefallenen Menschen ist enorm. Arendt erläutert »das ungeheure Ausmaß der Verbrechen« wie folgt: »Zu den schätzungsweise 9–12 Millionen Opfern des ersten Fünfjahresplans (1928–1933) muß man noch die Opfer der Großen Säuberung hinzuzählen: 3 Millionen wurden schätzungsweise hingerichtet, 5–9 Millionen deportiert. […] Alle diese Schätzungen scheinen jedoch hinter den tatsächlichen Zahlen zurückzubleiben« (ebd., 481 f., Anm.; vgl. Courtois u. a. 1999, 229 f.). Stalin verband schließlich Klassen- mit Rassenfragen. Zu den Opfern seines Terrors gehörten aufgrund eines zunehmenden Antisemitismus in Russland auch die »jüdisch-bourgeoisen« Elemente, denen zunächst »Zionismus«, dann »Kosmopolitismus« vorgeworfen wurde. Der Vorwurf »hielt sich immer enger an das nazistische Vorbild einer jüdischen Weltverschwörung im Sinne der Weisen von Zion« (ebd., 494).

Auch in Deutschland wurden die Insassen nach Kategorien eingeteilt, die eine Hierarchie bildeten. Es waren, von oben nach unten gelesen: »Verbrecher, Politische, Asoziale, Religiöse und Juden, die durch Abzeichen kenntlich gemacht wurden« (ebd., 691). Bei allen Schwankungen der Einteilung im Detail, war klar, »daß die Juden ein für allemal […] die unterste Kategorie darstellten« (ebd.). Aber auch für die Verbrecher stellt das Konzentrationslager nicht etwa eine Haftstrafe dar. Sie wurden in die Lager erst eingeliefert, wenn sie ihre Strafe verbüßt hatten (vgl. ebd., 687); d. h. sie waren im juristischen Sinne unschuldig. Das gilt erst recht für alle Insassen, die ohnehin aus ideologischen Gründen »ausgemerzt« werden sollten. Das bedeutet: »Die Gaskammern waren von vornherein weder als Abschreckungs- noch als Strafmaßnahme gedacht; sie waren bestimmt für Juden oder Zigeuner oder Polen ›überhaupt‹, und sie dienten letztlich dem Beweis, daß Menschen überhaupt überflüssig sind« (ebd., 690; vgl. Kogon o. J., 179). Die Vernichtungslager waren Fabriken des Todes. Der physischen Vernichtung ging die juristische und moralische Vernichtung der Person voraus. Die juristische bedeutete, dass ihnen die Rechtsfähigkeit abgesprochen wurde und damit die Möglichkeit, sich vor Gericht verteidigen zu können; die moralische darin, dass ihre Ermordung keine Spuren hinterließ, so als hätten sie niemals existiert. Ziel war es, die Chance des Andenkens und der Erinnerung an sie möglichst vollständig auszulöschen. Das bedeutet: »Der irrsinnigen Massenfabrikation von Leichen geht die historisch und politisch verständliche Präparation lebender Leichname voran« (ebd., 686).

Auch der in der Sowjetunion gängige Begriff des »Zwangsarbeitslagers« kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich auch bei ihnen in Wahrheit um Todeslager gehandelt hat, zu denen eine »planmäßige Regelung der Todesrate« gehörte (ebd., 684). Gleichwohl bestehen zwischen den sowjetischen und den deutschen Konzentrationslagern große Unterschiede. Arendt versucht sie am Bilde der mythologischen Begriffe »Hades«, »Fegefeuer« und »Hölle« zu verdeutlichen. Sie sagt: »Dem Hades würden jene verhältnismäßig milden Formen des vernachlässigenden Aus-dem-Wege-Räumens entsprechen, die für unerwünschte Elemente aller Arten – Flüchtlinge, Staatenlose, Asoziale, Arbeitslose – auch in nichttotalitären Staaten in Mode zu kommen drohten […]. Das Fegefeuer stellt sich in jenen vorgeblichen Arbeitslagern der Sowjetunion dar, in denen sich Vernachlässigung mit chaotischem Arbeitszwang vereint. Die Hölle schließlich im wortwörtlichsten Verstande bilden jene nur von den Nazis bis zur Vollendung ausgebildeten Typen, in welchen das gesamte Leben nach dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Quälerei systematisch durchorganisiert war« (ebd., 684 f.).

Es ist kein Zweifel, dass »Stalin wie Hitler Ideologen allerersten Ranges« waren, die mit ihrer Propaganda die Massen mobilisierten. Die Frage ist, ob mit ihrem Tod die Gefahr totalitärer Herrschaft gebannt ist. Arendts Antwort ist zwiespältig. Auf der einen Seite hat sich eine entscheidende Voraussetzung nicht verändert: die Situation des »modernen« Menschen. Arendt bemerkt: »Was moderne Menschen so leicht in die totalitären Bewegungen jagt und sie so gut vorbereitet für die totalitäre Herrschaft, ist die allenthalben zunehmende Verlassenheit« (ebd., 729). Auf der anderen Seite ist sie hoffnungsvoll. Es gibt keinen determinierten Verlauf der Geschichte. Mit jedem Menschen ergibt sich die Möglichkeit eines neuen Anfangs. »Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen« (ebd., 730).

Ihr Buch *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1963) enthält einen Prozessbericht und die Charakteristik eines Menschen, der als Repräsentant der totalitären Nazi-Ideologie für die Organisation der Vernichtung der Insassen der deutschen Konzentrationslager zuständig war. Sie macht deutlich, dass ein Mensch, der für millionenfachen Mord verantwortlich ist, selbst keineswegs ein »Ungeheuer« sein muss, sondern ein ganz »normaler« Mensch. Arendt nennt diesen Sachverhalt in Anlehnung an eine Formulierung von Jaspers (vgl. Arendt/Jaspers 1993, 99) »die Banalität des Bösen«.

Eichmann, der 1946 im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess schwer belastet worden war, gelang es, durch Verbindung mit einer Geheimorganisation ehemaliger SS-Mitglieder nach Italien zu fliehen, wo ihn im Mai 1950 »ein Franziskanerpater, der über seine Identität genau unterrichtet war, mit einem Flüchtlingspaß auf den Namen Richard Klement ausstattete und nach Buenos Aires weiterschickte« (Arendt 2016, 351). Hier wurde er im Mai 1960 vom jüdischen Geheimdienst aufgespürt, nach Israel gebracht und inhaftiert. Der Strafprozess gegen ihn wurde am 11. April 1961 eröffnet.

In der polizeilichen Vernehmung zeigte sich Eichmann außerordentlich auskunftsfreudig, bezeichnete sich im Prozess aber hinsichtlich der gegen ihn erhobenen Anklagepunkte als »unschuldig«. Arendt referiert seine Verteidigung wie folgt: »Was er getan hatte, hatte er seinem eigenen Bewußtsein nach als gesetzestreuer

Bürger getan. Er habe seine *Pflicht* getan, wie er im Polizeiverhör und vor Gericht unermüdlich versicherte, er habe nicht nur *Befehlen* gehorcht, er habe auch das *Gesetz* befolgt« (ebd., 231). Bereits bei den Verhören hatte er »mit großem Nachdruck« betont, »sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein, und vor allem im Sinne des kantischen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben« (ebd., 232). Er erklärte allerdings dann weiter, dass er, »als er mit den Maßnahmen zur ›Endlösung‹ beauftragt wurde, aufgehört habe, nach kantischen Prinzipien zu leben«, da er wusste, dass er »nicht länger ›Herr über mich selbst‹« bleiben konnte (ebd.).

Arendt beschreibt ihr Erschrecken über die in der Person von Eichmann verkörperte »Banalität des Bösen« so: »Das beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als alle Greuel zusammengenommen, denn sie implizierte […], daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden« (ebd., 400 f.).

Arendt hält dem Jerusalemer Gericht vor, drei Problemen nicht gerecht geworden zu sein: »der Beeinträchtigung der Gerechtigkeit und Billigkeit in einem Gerichtshof des Siegers, der Klärung des Begriffes von ›Verbrechen an der Menschheit‹ und dem neuen Typus des Verwaltungsmörders« (ebd., 398). Gleichwohl stimmt sie dem vom Gericht verhängten Urteil der Todesstrafe zu. Sie sagt: »Er konnte nicht länger auf der Erde unter den Menschen bleiben, weil er in ein Unternehmen verwickelt war, das zugegebenermaßen gewisse ›Rassen‹ für immer vom Erdboden verschwinden lassen wollte« (ebd., 402).

Den totalitären Ideologien stellt Arendt ihr Verständnis von Politik und ihr Modell politischer Freiheit entgegen. Schlüsselbegriff hierfür ist der Begriff des Handelns, den sie bereits in ihrem Buch *Vita activa* entwickelt hatte. Sie spricht von der »*Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen*« (Arendt 1994, 164). Der Mensch ist in seiner Individualität einzigartig. »Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt« (ebd., 165). Aber es geht um mehr als um Darstellung. Sie betont: »Sprechend und Handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein« (ebd.).

Diese Tätigkeiten sind unlöslich mit Freiheit verbunden: »Denn das menschliche Freisein ist nicht weniger eine Tatsache, und nicht ein nur metaphysisch zugänglicher Sachverhalt, wie der Automatismus von Prozessen, innerhalb derer und gegen die es sich ständig durchsetzt« (Arendt 1994 a, 223). Arendt knüpft bei ihrem Freiheitsbegriff an den ursprünglichen, politischen Sinn von Freiheit an, wie er bei Homer gebraucht wird. Er unterscheidet sich von dem späteren, im Christentum zur Geltung kommenden, der »inneren Freiheit«. Frei ist im Unterschied zum Sklaven derjenige, der niemandem gehorchen muss und sein eigener Herr ist. Er findet seine Fortsetzung in der *Politik* von Aristoteles, in der dieser die politischen und rechtlichen Vereinbarungen innerhalb der *polis* als eine Angelegenheit der ›Freien und Gleichen‹ bestimmte (vgl. Aristoteles: *Politik* 1259 b). Zur »Freiheit und Gleichheit« des politisch Handelnden gehört, dass er sich »stets wie unter seinesgleichen bewegen« können muss, wie Arendt Herodot zustimmend zitiert (Arendt 1994 b, 225; vgl.

Herodot 1961, 86). Arendt sieht sich in dieser Tradition, wenn sie betont: Gleichheit unter dem Gesetz ist *isonomia*, »wie Demokratie ursprünglich hieß« (Arendt 1994 b, 225).

Im Gegensatz zum Herstellen endet und vollendet sich das Handeln nicht in einem Werk. Das Handeln bleibt, »soll es auch nur das Geringste zustande bringen, auch im Vollzug darauf angewiesen, daß Freiheit dauernd bestätigt wird, daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen. Denn das Resultat des Handelns ist nicht ein Gegenstand, der, ist er erst einmal konzipiert, auch herstellbar ist. Das Resultat des Handelns hat eher den Charakter einer Geschichte, die so lange weitergeht, als gehandelt wird, deren Ende und Endresultat aber keiner, auch nicht der, welcher die Geschichte anfing, voraussehen und konzipieren kann« (ebd., 224).

Die Möglichkeit, ein politisches Leben zu entwickeln und an diesem teilzunehmen, ist das einzige Mittel, einem neuen Totalitarismus entgegenzuwirken. Es ist das Kennzeichen totalitärer Regime, dass sie das freie Handeln und Denken der Menschen zu unterbinden suchen; denn bereits das öffentliche »Räsonieren schafft einen Raum zwischen den Menschen, in dem Freiheit wirklich ist« (ebd., 205). Die »Entpolitisierung« der Gesellschaft und der Rückzug ins Private stellen die eigentliche Gefahr für die Demokratie dar.

In ihrem Buch *Über die Revolution* (1963) erörtert Arendt politische Prinzipien am Beispiel der Entstehung der Republik in Amerika. Sie sieht das Problem der modernen, demokratisch verfassten Republiken in der politischen Bedeutung der im Parlament versammelten Abgeordneten. Diese sind entweder die vom Volk gewählten Vertreter, die »nur noch zusammenkommen, um den Willen der Wählerschaft in die Tat umzusetzen«, oder aber sie sind »für eine begrenzte Zeit […] die legitimen Herrscher des Volkes« (Arendt 1994 b, 304). Das Ergebnis ist in beiden Fällen problematisch. Denn entweder verfällt das Volk in »Lethargie« oder aber es regt sich bei den Bürgern der »›Geist des Widerstands‹ gegen jede von ihnen gewählte Staatsmacht« (ebd., 305).

Aus diesem Dilemma hätte es für die USA einen Ausweg geben können, wenn in der Folge der »amerikanischen Revolution« ein politisches Modell Teil der Verfassung geworden wäre, das von Thomas Jefferson (1743–1776), dem dritten Präsidenten, vorgeschlagen worden war. Der Vorschlag bestand darin, die politische Willensbildung in die *townships*, die den Charakter von »Elementarrepubliken« hatten, zu verlegen. Es handelte sich um ein »Rätesystem«, in dem, wie Jefferson in einem Brief formuliert, »›die Stimme des ganzen Volkes gleichermaßen, friedlich und voll zu Gehör und zur Diskussion kommt, damit dann mit gemeinschaftlicher Vernunft entschieden werden kann‹« (ebd., 321). Jefferson sah in den Räten (*councils*) ein zuverlässiges Mittel gegen die Gefahr einer Diktatur. Er sagte: »›Wenn es erst keinen Mann mehr im Staate gibt, der nicht Mitglied eines seiner Räte ist […], seien diese nun groß oder klein, *wird er sich eher das Herz aus dem Leib reißen, als sich seine Macht entwinden lassen durch irgendeinen Cäsar oder Bonaparte*‹« (ebd., 325). Doch diese einzige »echte« Chance »unmittelbarer Demokratie« wurde in Amerika nicht verwirklicht und später in der Sowjetunion pervertiert und durch eine »Ein-Partei-Diktatur« schließlich ersetzt (vgl. ebd., 317). In der gegenwärtigen geschichtlichen Situation hält Arendt gleichwohl das in den USA und England vorherrschende Zwei-

parteiensystem für besser als ein »Viel-Parteien-System«, das ihrer Meinung nach »Neigungen zum ›Totalitären‹« aufweist (vgl. 345).

Arendts Wirkungsgeschichte ist eng verbunden mit zeitgleich konzipierten politiktheoretischen Überlegungen von Dolf Sternberger (vgl. Sternberger 1984; 1986). Habermas hat sich mit seinem Konzept einer politischen Öffentlichkeit wiederholt auf Arendt berufen (vgl. Habermas 1998, 446). Die Aktualität ihres ideologiekritischen Ansatzes lässt sich z. Z. an politischen Strömungen im Nahen Osten ablesen, die einen neuen Totalitarismus zum Ziel haben.

## 2 Globaler Kapitalismus und Sozialstaat (Hayek)

»Bis zur Entstehung des modernen Kapitalismus war es für die meisten nur dann möglich, eine Familie zu gründen und Kinder aufzuziehen, wenn ihre Eltern ihnen ein Haus und ein Stück Boden und die zur Produktion erforderlichen Werkzeuge hinterließen. Was später denjenigen, die von ihren Eltern nicht mit Boden und Werkzeugen ausgestattet wurden, ermöglichte, sich zu erhalten und zu vermehren, war die Tatsache, daß es für die Wohlhabenden praktikabel und einträglich wurde, ihr Kapital in einer Weise zu verwenden, die vielen Menschen Beschäftigung gab. Wenn »der Kapitalismus das Proletariat geschaffen hat«, tat er es, indem er viele Menschen instand setzte, am Leben zu bleiben und Nachkommen zu haben. In der heutigen westlichen Welt ist das Ergebnis dieses Prozesses natürlich nicht mehr die Zunahme des Proletariats im alten Sinne, sondern das Entstehen einer Mehrheit von Unselbständigerwerbenden, die in vieler Hinsicht den treibenden Kräften einer freien Gesellschaft fremd und oft feindlich gegenüberstehen.«

(Friedrich A. von Hayek: *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen 2005, S. 153)

Friedrich August von Hayek wird 1899 in Wien geboren. 1921 wird er im Fach Jura und 1923 in den Staatswissenschaften promoviert. Er geht vorübergehend in die USA und studiert dort Konzepte der Konjunkturtheorie und der Geldwertpolitik. Nach seiner Rückkehr gründet er mit Ludwig von Mises das Österreichische Institut für Konjunkturforschung und wird 1927 dessen erster Leiter. 1931 wird er an die London School of Economics and Political Science (LSE) berufen und wird zum Opponenten von John Maynard Keynes. Aufmerksamkeit erregt sein 1944 erscheinendes Buch *The Road to Serfdom* (*Der Weg zur Knechtschaft*), in dem er das Wirtschaftssystem der Sowjetunion kritisiert. 1947 gründet Hayek die Mont Pèlerin Society, die die Erneuerung des Liberalismus zum Ziel hat. 1950 wird er an die Universität von Chicago berufen und nimmt 1962 eine Professur an der Universität Freiburg an. 1974 erhält er, zusammen mit Gunnar Myrdal, den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften. Er gewinnt nun auch zunehmend Einfluss auf führende Politiker. So beruft sich Margret Thatcher in ihrer Wirtschaftspolitik auf seine Thesen. Hayek stirbt 1992 in Freiburg (vgl. Hennecke 2014).

Der Wirtschaftsliberalismus entwickelte sich im 18. Jahrhundert mit dem Erstarken der bürgerlichen Gesellschaft, die sich gegen den feudalen Staat als eine eigenständige Kraft zu behaupten suchte. Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft bildet den Hintergrund für die wirtschaftliche Entwicklung des Bürgertums. In grundlegender Weise hat Adam Smith (1723–1790) in seinem Werk *Wohlstand der Nationen* aus dem Jahre 1776 eine Theorie des klassischen Wirtschaftsliberalismus entworfen. Ausgangspunkt für den sich akkumulierenden Wohlstand der Nation ist die Arbeit und die in der industriellen Produktion praktizierte Form der Arbeitsteilung (vgl. Smith 2009, 12 f.).

Die industrielle Produktion löst mehr und mehr nicht nur die von den Physiokraten favorisierte Landwirtschaft ab, sondern auch den von den Merkantilisten angestrebten Reichtum durch Überschüsse im Außenhandel. Die industrielle Produktion führt dann zu wachsendem Wohlstand, so die These von Smith, wenn sie möglichst unbeeinflusst durch staatliche Gesetze sich frei entfalten kann. Der Austausch der

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_27, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Güter und Dienstleistungen erfolgt im Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage. Staatliche Eingriffe sind nicht nur überflüssig, sondern schädlich. Smith folgt der Logik der von Mandeville erzählten *Bienenfabel*, wenn er betont, dass jeder, der bei seinem »Gewerbefleiß« nur »seinen eigenen Gewinn« vor Augen hat, gleichwohl, wie »von einer unsichtbaren Hand geleitet« (ebd., 451), das Interesse der Nation befördert, und zwar »weit wirksamer, als wenn er dieses wirklich zu befördern die Absicht hätte« (ebd.). Das Fazit ist: Die freie Entfaltung wirtschaftlicher Tätigkeit ist nicht nur ein Rechtsanspruch des Bürgers, sondern dient in eminenter Weise dem allgemeinen Wohlstand.

Die ungeheure Entwicklung der industriellen Produktion, die nach der Erfindung der Dampfmaschine (1765) in Gang gesetzt wurde, hat Smith nicht mehr erlebt und daher auch nicht die mit ihr einhergehenden sozialen Verwerfungen. Erst Hegel hat sie 1821 in seiner *Rechtsphilosophie* thematisiert. Er erkennt, dass der gesellschaftliche Reichtum nicht allen zugute kommt. Er sagt: »Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern. / Diese Erscheinungen lassen sich im großen an *Englands* Beispiel studieren« (Hegel 1970, 7, 390).

Marx und Engels knüpfen an diese Überlegungen an. Engels, der sich bereits seit 1842 in England aufhält, hat in seiner Studie zur Situation der Arbeiter aus dem Jahre 1845 ihr Elend in eindringlicher und erschütternder Weise geschildert. Die Arbeiter sind gezwungen, ihre Arbeitskraft zu einem Hungerlohn zu verkaufen (vgl. MEW 2, 258). Die von ihm und Marx geforderte Lösung dieses Problems besteht in der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Engels formuliert bereits 1844 diese Utopie so: Es ist die Aufgabe der »Gemeinde«, zu entscheiden, »was sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln erzeugen kann, und nach dem Verhältnis dieser Produktionskraft zur Masse der Konsumenten bestimmen, inwieweit sie die Produktion zu steigern oder nachzulassen, inwieweit sie dem Luxus nachzugeben oder ihn zu beschränken hat« (MEW 1, 516). Diese Utopie wurde nach der Revolution von 1917 in Russland, einem allerdings wenig industrialisierten Land, verwirklicht. Es entwickelte sich das von Hayek und allen anderen Vertretern des Liberalismus heftig bekämpfte Modell der Planwirtschaft.

Nach der Weltwirtschaftskrise 1929 bis 1932 war allerdings auch der Kapitalismus und mit ihm der klassische Wirtschaftsliberalismus in eine Krise gekommen. Es entwickelte sich der Gedanke, den Liberalismus im Sinne eines »Dritten Wegs« zwischen Kapitalismus und Kommunismus neu zu definieren. Ziel war es, den Staat nicht völlig aus dem Wirtschaftsleben auszuschalten, aber seine Kompetenzen auf das für das Funktionieren einer freien Marktwirtschaft notwendige Maß zu reduzieren. Der Wirtschaftswissenschaftler Alexander Rüstow (1885–1963) verwendete zur Bezeichnung dieses Ansatzes den Begriff ›Neoliberalismus‹. Welche konkreten Aufgaben der Staat zu übernehmen hätte, blieb allerdings strittig. Weitgehend akzeptiert wurde jedoch der Gedanke, dass der Staat das »Existenzminimum« seiner Bürger sichern sollte. Einen deutlich negativen Klang bekam der Begriff ›Neoliberalismus‹ jedoch, als sich das Regime von Pinochet ab 1973 an den Konzepten der von Hayek und Milton Friedman (1912–2006), einem Vertreter der Chicagoer Schule, ent-

wickelten wirtschaftspolitischen Konzept orientierte. Er wurde nun zum Synonym für einen rücksichtslosen Marktradikalismus.

Hayek, der neben von Mises als wichtiger Vertreter der österreichischen Schule des Neoliberalismus gilt, sieht sich selbst in der Tradition des klassischen Wirtschaftsliberalismus. Ausdrücklich stimmt er der These von Adam Smith zu, dass die Phasen des wirtschaftlichen Fortschritts die für alle Klassen der Gesellschaft »glücklichsten« sind. Hayek zitiert ihn wie folgt: »›Der Fortschritt ist in der Tat für alle verschiedenen Klassen der Zustand der Aufmunterung und Freude. Der Stillstand ist etwas Lähmendes; der Niedergang aber etwas Trostloses‹« (Hayek 2005, 55). Wie aber kann dieser Forschritt erreicht werden? In seinem grundlegenden wirtschaftswissenschaftlichen Werk *Die Verfassung der Freiheit* aus dem Jahre 1960 untersucht er die Bedingungen hierfür in vier Themenfeldern: Es ist zum ersten der entscheidende Aspekt der Freiheit des Individuums, es ist zweitens die Frage nach der Notwendigkeit des Staates, es ist drittens das Ideal einer freien Gesellschaft und es ist viertens die Kritik eines – seiner Meinung nach – ausufernden Wohlfahrtsstaates.

Den Ausgangspunkt und Zentrum einer liberalen Wirtschaftsordnung bildet für Hayek die Freiheit des Individuums. Für seine Definition orientiert er sich an ihrem geschichtlichen Ursprung. Er sagt: »Der Mensch, oder zumindest der europäische Mensch, trat in die Geschichte ein, getrennt in frei und unfrei. […] Die Freiheit der Freien mag sehr verschieden gewesen sein, aber nur dem Grad einer Unabhängigkeit nach, die der Sklave überhaupt nicht besaß. Sie bedeutete immer, daß ein Mensch die Möglichkeit hatte, nach seinen eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln […]. Eine der gebräuchlichsten Definitionen der Freiheit ist darum auch ›Unabhängigkeit von der Willkür anderer‹« (ebd., 15 f.). Hayek bestimmt Freiheit bewusst negativ: Freiheit ist Abwesenheit von »Zwang durch andere Menschen« (ebd., 16).

Mit dieser Definition grenzt sich Hayek gegen drei andere mögliche Bestimmungen ab. Es ist zum einen die physische Freiheit. So ist selbst »ein Kletterer«, »der in eine Gletscherspalte gefallen ist, aus der er sich nicht retten kann, nur im übertragenen Sinne ›unfrei‹« (ebd., 16). Doch auch der gängige Begriff der politischen Freiheit, die oftmals verstanden wird als die Möglichkeit der »Beteiligung der Bürger an der Wahl ihrer Regierung, an der Gesetzgebung und Verwaltung« (ebd., 18) trifft nicht den von Hayek gemeinten Sinn; denn übersehen wird dabei, »daß jemand sich durch Stimmabgabe oder Vertrag in Sklaverei begeben oder einem Tyrannen unterwerfen kann und damit zustimmt, seine Freiheit im ursprünglichen Sinn aufzugeben« (ebd., 19). Für Hayek ist der Mensch nicht, wie für Aristoteles, in erster Linie ein *zoon politikon*, sondern ein Individuum. Abzugrenzen ist schließlich auch die sogenannte »innere Freiheit«. Zwar bezeichnen wir gelegentlich jemanden, der von seinen Emotionen abhängig ist, als »Sklaven seiner Leidenschaften«, aber das Problem, ob »jemand fähig oder unfähig ist, vernünftig zwischen bestehenden Möglichkeiten zu wählen und bei einem einmal gefaßten Entschluß zu verharren, ist eine ganz andere Frage als die, ob ihm andere Leute ihren Willen aufzwingen oder nicht« (ebd., 21).

Der zweite Bereich einer liberalen Wirtschaftsordnung betrifft die Frage der Notwendigkeit des Staates. Hayek räumt ein, dass der Staat nicht ohne Zwangsmittel auskommt. Die Rechtfertigung staatlichen Zwangs besteht in der Aufrechterhaltung einer Ordnung, die einerseits jedem Bürger »einen privaten Bereich« garantiert,

einschließlich des »Privateigentums«, andererseits aber dafür sorgt, dass »Zwang und Gewalttätigkeit, Betrug und Irreführung verhindert werden, mit Ausnahme der Zwangsausübung durch den Staat« selbst (ebd., 184). Zu dem unvermeidbaren Zwang des Staates gehören »die Besteuerung und die verschiedenen obligaten Dienstleistungen, insbesondere der Wehrdienst« (ebd., 183). Der von Hayek akzeptierte Staat ist jedoch eine Minimalstaat, der nach der Devise einzurichten ist: So wenig Staat wie möglich, so viel Staat wie nötig.

Der dritte Bereich betrifft das Ideal einer freien Gesellschaft. In ihr kommt dem Individuum eine zentrale Bedeutung zu. Nur auf Grund seiner Initiative kann ein Prozess wirtschaftlichen Fortschritts in Gang gesetzt werden. Hayek argumentiert ganz im Sinne von Adam Smith, wenn er betont: »Das Wesentliche für den günstigen Ablauf dieses Prozesses ist, daß jeder Einzelne die Möglichkeit hat, nach seinen besonderen Kenntnissen zu handeln, die immer einzigartig sind, was die besonderen Umstände betrifft, und daß er seine persönlichen Fertigkeiten und Gelegenheiten, innerhalb der ihm bekannten Grenzen, für seinen eigenen persönlichen Zweck verwenden kann« (ebd., 39). Es ist daher auch kein Argument gegen »individuelle Freiheit, daß sie oft mißbraucht wird« (ebd., 42). Der mögliche Missbrauch ist nicht auszuschließen. Das ist der Preis der Freiheit. »Freiheit, die nur gewährt wird, wenn im Voraus bekannt ist, daß ihre Folgen günstig sein werden, ist nicht Freiheit« (ebd.).

Die Freiheit in einer freien Gesellschaft gilt für alle. Tatsächlich aber kann die Weise, in der Individuen von ihrer Freiheit Gebrauch machen, für die Gesellschaft einen sehr unterschiedlichen Wert haben. Hayek hebt die überragende Bedeutung des Einzelnen hervor, wenn er betont: »Die Freiheit, von der von einer Million Menschen nur einer Gebrauch macht, kann für die Gesellschaft wichtiger und für die Mehrheit nutzbringender sein als eine Freiheit, die wir alle nützen« (ebd., 43). Grundlage für allen gesellschaftlichen Fortschritt ist nicht selten »eine neue Idee, die einem einzelnen Kopf entspringt« (ebd., 45). Zu diesen, den gesellschaftlichen Fortschritt bewirkenden Kräften, gehören die freien Unternehmer. Es sind »die Wohlhabenden«, die ihr Kapital dazu verwenden, den »vielen Menschen Beschäftigung« zu geben und damit einen allgemeinen Wohlstand zu erzeugen. Hayek folgt dabei der von Adam Smith entworfenen Logik der »unsichtbaren Hand«.

Hayek unterscheidet zwei Typen von Menschen. Die einen sind die »Unternehmer«, verstanden in dem weitesten Sinn der Bedeutung. Es sind Individuen, die neue Ideen haben und die den Mut haben, diese Ideen in die Tat umzusetzen. Sie sind bereit, auch ein großes Risiko einzugehen und für sich und andere Verantwortung zu übernehmen. Der andere Typus findet sich unter der großen Mehrheit der Arbeiter und Angestellten. Sie scheuen das Risiko und ziehen die Sicherheit dem Wagnis vor. Die von ihnen bevorzugte Lebensweise ist das Ergebnis ihrer Wahl. Hayek charakterisiert Menschen dieses Typs so:

»Viele Leute wählen eine unselbständige Stellung, weil sie ihnen bessere Gelegenheiten bietet, so zu leben, wie sie wünschen, als eine selbständige Tätigkeit. Selbst bei jenen, die nicht speziell die größere Sicherheit und das Frei-sein von Risiko und Verantwortung der unselbständigen Stellung wünschen, ist der entscheidende Faktor oft nicht, daß die Selbständigkeit unerreichbar ist, sondern daß ihnen eine Anstellung eine befriedigendere Tätigkeit und ein größeres Einkommen verspricht, als sie etwa als selbständig Gewerbetreibende hätten« (Hayek 2005, 154 f.)

Hayek betont, dass jeder Mensch bei »der Wahl eines Lebensweges« stets Vor- und Nachteile gegeneinander abwägen muss und bereit sein muss, für die ihm wichtigen Vorteile auch Nachteile in Kauf zu nehmen. Für den Arbeiter und Angestellten bedeutet das: »Wer ein regelmäßiges Einkommen wünscht, für das er seine Arbeit verkauft, muß seine Arbeitsstunden den unmittelbaren Aufgaben widmen, die ihm von anderen zugewiesen werden. Anordnungen von anderen zu befolgen, ist für den Unselbständigerwerbenden die Bedingung zur Erreichung seines Zieles. Doch wenn ihm dies auch manchmal lästig wird, so ist er doch unter normalen Umständen nicht unfrei im Sinne von gezwungen sein« (ebd., 155). Er ist deshalb nicht gezwungen, weil er seinen Arbeitgeber wechseln kann. Aus diesem Grund muss er selbst ein großes Interesse daran haben, dass die Zahl der Arbeitgeber möglichst groß ist. Ein einziger Arbeitgeber, wie es z. B. in den sozialistischen Gesellschaften der Staat ist, wäre für ihn von großem Nachteil, weil nun dieser einzige Arbeitgeber, die Arbeitsbedingungen und die Höhe des Lohns oder Gehalts diktieren könnte.

Trotz der großen Vorteile einer freien, kapitalistischen Wirtschaft stehen in zunehmendem Maße die Mehrheit der abhängig Beschäftigten »den treibenden Kräften einer freien Gesellschaft fremd und oft feindlich« gegenüber (s. Zitat). Da sie die Mehrheit darstellen, ist ihre organisierte Macht nicht unerheblich. Mit Hilfe des Staates, dessen Gesetzgebung sie beeinflussen, machen sie Front gegen das freie Unternehmertum, obwohl dieses durch Ideenreichtum und Spontaneität sich auszeichnet und den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erfolg erst ermöglicht. Hayeks Befürchtung ist, dass sich die freie Wirtschaft »gegen den organisierten Zwang des Staates« auf Dauer nicht behaupten kann (vgl. ebd., 50). Die von diesen Kräften der Gesellschaft praktizierte Methode ist der Umbau des liberalen Staates zu einem »Wohlfahrtsstaat«.

Hayeks Kritik des von ihm sogenannten »Wohlfahrtsstaates«, der in anderen Ländern, so auch in Deutschland, als Sozialstaat bezeichnet wird (vgl. GG 20, 1), richtet sich nicht völlig gegen staatliche Fürsorge. Er möchte diese jedoch auf das mit einer freien Marktwirtschaft verträgliche Maß begrenzen. Die von ihm akzeptierte Leistung des Staates besteht in der »Sicherung gegen schwere physische Entbehrung, Zusicherung eines gegebenen Existenzminimums für alle« (ebd., 353), das allerdings an den »Beweis der Bedürftigkeit gebunden« ist (ebd., 411). Doch die Vertreter des Wohlfahrtsstaates wollen mehr. Sie wollen »die Macht der Regierung dazu zu gebrauchen, eine gleichmäßigere oder gerechtere Verteilung der Güter zu sichern. Sofern dies bedeutet, daß die Zwangsgewalt der Regierung dazu gebraucht werden soll zu sichern, daß bestimmte Leute bestimmte Dinge bekommen, erfordert es eine Unterscheidung und ungleiche Behandlung verschiedener Menschen, die mit einer freien Gesellschaft unvereinbar ist. Dies ist jener Wohlfahrtsstaat, der ›soziale Gerechtigkeit‹ anstrebt und ›in erster Linie ein Umverteiler des Einkommens‹ wird. Er muß zum Sozialismus und seinen Zwang anwendenden und im wesentlichen willkürlichen Methoden zurückführen« (ebd., 353).

Die freie Gesellschaft hat sich seiner Meinung nach gegen eine Vielzahl von Methoden der Umverteilung des Einkommens zu verteidigen, die die Vertreter des Wohlfahrtsstaates verfolgen. Themen sind: Der Kampf um Lohnerhöhungen, um gleiche Gesundheitsfürsorge für alle, Arbeitslosenversicherung, Altersversorgung, Einkommenssteuer und, damit zusammenhängend, die Einkommensgerechtigkeit.

Der Kampf um höhere Löhne ist das zentrale Thema der Gewerkschaften. »Sie verwenden ihre Macht in einer Weise, die dazu angetan ist, den Marktmechanismus unwirksam zu machen, und ihnen zugleich eine Kontrolle über die Lenkung der wirtschaftlichen Tätigkeit gibt« (ebd., 369). Tatsächlich aber erreichen sie nicht, was sie wollen, nämlich die Erhöhung der Kaufkraft der Arbeitnehmer, sondern nur, dass die Geldlöhne über die Reallöhne steigen. Das Ergebnis ist, wenn Arbeitslosigkeit vermieden werden soll, eine steigende Inflation. Dadurch aber werden die erkämpften Lohnerhöhungen unwirksam.

Der zweite Punkt betrifft ein staatliches Gesundheitssystem, das jedem Kranken die bestmögliche Versorgung verspricht. Doch dieses Versprechen lässt sich nicht einlösen, wenn die dafür aufzubringenden Kosten nicht ins Uferlose steigen sollen. Gleiche Leistungen für alle kann es nicht geben. Hayek hat für dieses Problem folgende »liberale« Lösung: »Es mag hart klingen, aber es ist wahrscheinlich im Interesse aller, daß in einem freiheitlichen System die voll Erwerbsfähigen oft schnell von einer vorübergehenden und nicht gefährlichen Erkrankung geheilt werden um den Preis einer gewissen Vernachlässigung der Alten und Sterbenskranken« (ebd., 405).

Der dritte Punkt betrifft die Arbeitslosenversicherung. Während es gerade die Gewerkschaften sind, die – so Hayek – durch unangemessene Lohnforderungen für die Arbeitslosigkeit in einem beträchtlichen Maße verantwortlich sind, überlassen sie die Versorgung der Arbeitslosen dem Staat. Hayek lehnt eine Arbeitslosenversicherung mit differenzierten Leistungszusagen ab. Sein Vorschlag ist, dass der »Staat für alle, die sich nicht selbst erhalten können, ein einheitliches Minimum vorsieht«, die Vorsorge aber für die »Beibehaltung des gewohnten Lebensstandards« privaten, d. h. »wettbewerblichen und freiwilligen Unternehmen« überlassen möchte (ebd., 408).

Ein äußerst schwieriger Punkt ist die Altersversorgung, d. h. das Rentensystem. Ein System, das darauf beruht, dass »jede Generation für die Bedürfnisse der vorhergehenden bezahlt, und damit einen gleichen Anspruch auf Unterstützung durch die nächste erwirbt«, kann, wenn es einmal eingeführt ist, nicht sofort aufgehoben werden. Es muss entweder »ewig weitergeführt oder dem völligen Zusammenbruch überlassen werden« (ebd., 412). In jedem Fall aber »wird die Demokratie erfahren müssen, daß sie für ihre eigenen Torheiten büßen muß« (ebd.).

Hinsichtlich einer Reform des Steuersystems spricht sich Hayek für die Abschaffung der Steuerprogression aus und für eine einheitliche Proportionalsteuer. Nur einzelne Steuern, »insbesondere die Einkommensteuer können aus gutem Grund abgestuft werden – nämlich um auszugleichen, daß viele indirekte Steuern den kleineren Einkommen eine proportional größere Last auferlegen« (ebd., 416). Die Steuerprogression bei höheren Einkommen ist dagegen – so Hayek – nicht zu rechtfertigen. Sie enthält »keinerlei Kriterium dafür, was als gerecht und was als nichtgerecht angesehen werden soll« (ebd., 426). Ihr einziges Ziel ist die Enteignung der Vermögenden. Darüber hinaus aber erreicht sie nicht ihr Ziel. Berechnungen ergeben, dass ihre Ergebnisse selbst bei massiv ansteigender Progression bescheiden sind (vgl. ebd., 422 f.). Schlimmer aber ist, dass damit das in der Demokratie verankerte Gleichheitsgebot verletzt wird (vgl. ebd., 426). Das mit der Verteidigung der Steuerprogression häufig vorgebrachte Argument, dass sehr hohe Einkommen

schon selbst ungerecht seien, da »keine Tätigkeit, die ein Einzelner in einem Jahr oder auch in einer Stunde durchführen kann, der Gesellschaft mehr wert sein kann« als z. B. »110 000.– DM«, hält Hayek für falsch. Er sagt: »Natürlich kann sie ein Vielfaches davon wert sein. Es besteht kein notwendiger Zusammenhang zwischen der Zeit, die eine Tätigkeit in Anspruch nimmt, und dem Nutzen, den die Gesellschaft davon haben wird« (ebd., 431).

Nach der Auflösung der Sowjetunion und dem Zusammenbruch der kommunistischen Planwirtschaft sehen sich neoliberale Denker in ihrem Ansatz bestätigt. Der amerikanische Politiker und Politikwissenschaftler Francis Fukuyama sieht in diesem Ereignis den entscheidenden Sieg der liberalen Demokratie des Westens über die kommunistische Diktatur. Er spricht daher von einem »Ende der Geschichte«. Er sieht zwischen beiden Gesellschaftssystemen einen unüberbrückbaren Gegensatz von Freiheit und Gleichheit. Während sich der Kommunismus für das Prinzip der Gleichheit einsetzte, hat sich der Westen – wie er meint zu Recht – für die Freiheit entschieden; denn »jeder Dollar, den die Regierung für eine nationale Krankenversicherung oder ein Wohlfahrtsprogramm ausgibt, bedeutet einen Dollar weniger für die Privatwirtschaft: jeder Versuch, Arbeiter vor der Arbeitslosigkeit und Firmen vor dem Bankrott zu bewahren, bedeutet weniger wirtschaftliche Freiheit. Es gibt keinen festen oder natürlichen Punkt, an dem Freiheit und Gleichheit ausbalanciert sind, und es gibt keinen Weg, beide Prinzipien gleichzeitig zu optimieren« (Fukuyama 1992, 390).

Freiheit ist wichtiger als Gleichheit, so Fukuyama, auch wenn dabei das Prinzip der Gerechtigkeit missachtet werden muss. Sein bemerkenswertes Argument lautet: »Das menschliche Leben enthält also ein merkwürdiges Paradox: Es braucht offenbar Ungerechtigkeit, denn der Kampf gegen die Ungerechtigkeit weckt das Höchste im Menschen« (ebd., 412). Allerdings darf seiner Meinung nach dieser Kampf nicht erfolgreich sein, denn eine gerechte Gesellschaft gliche der von satten Hunden. Seine zynische Begründung lautet: »Ein satter Hund ist zufrieden, wenn er den ganzen Tag in der Sonne schlafen kann, weil er mit dem, was er ist, nicht unzufrieden ist. […] Wenn die Menschheit eine Gesellschaftsform erreicht, in der die Ungerechtigkeit erfolgreich abgeschafft ist, wird das Leben der Menschen ganz ähnlich sein wie das Leben des Hundes« (ebd., 412).

Durch dieses Zerrbild einer angeblich gerechten Gesellschaft lässt sich aber in zunehmendem Maße die Kritik an einem globalen Kapitalismus, der nicht nur den Gegensatz von Armut und Reichtum in bislang nicht gekannte Höhen getrieben, sondern auch weltweit zu Arbeitslosigkeit und ungerechten Arbeitsverhältnissen geführt hat, nicht zurückweisen (vgl. Piketty 2016). Der Ansatzpunkt für eine Aufhebung dieser Gegensätze bleibt die bereits von Hegel erstellte Analyse. Er besteht in der Ohnmacht des Staates und dem Versagen der Politik.

Die im Jahre 2008 eingetretene Bankenkrise hat darüber hinaus einen weiteren grundlegenden Fehler im System des Kapitalismus aufgedeckt: Während ein hochspekulativer Finanzkapitalismus, losgelöst von aller politischen Kontrolle und ohne Rücksicht auf realwirtschaftliche Zusammenhänge, in Bruchteilen von Sekunden Milliardenbeträge verschickt, müssen die Staaten, d. h. die Steuerzahler, im Fall des drohenden Zusammenbruchs sogenannter »systemrelevanter« Banken für deren Rettung aufkommen. Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Wendy Brown be-

merkt dazu: Die »Finanzkapital-Kernschmelze von 2008/2009« ist das Ergebnis der »ständig größer werdenden Diskrepanzen zwischen dem Schicksal der Wall Street und der sogenannten ›realen‹ Wirtschaft« (Brown 2015, 31). Die These, dass ein angeblich übermächtiger Staat die freie Wirtschaft zu ersticken drohe, ist falsch. Sie ist Ausdruck einer Ideologie. Vielmehr erweist sich in zunehmendem Maße der Staat ohnmächtig gegenüber global agierenden Konzernen. Browns These ist daher, dass der »Neoliberalismus die Demokratie zerstört« (ebd., 7).

Die Wirkungsgeschichte von Hayek und der ihm nahestehenden neoliberalen Denker ist mit der Wirtschaftspolitik zahlreicher Regierungen weltweit verbunden. Ebenso unüberhörbar ist aber inzwischen auch die Kritik an einem ungezügelten Kapitalismus geworden. Sie besteht vor allem darin, dass der klassische Wirtschaftsliberalismus wie auch der Neoliberalismus eine Ideologie ist. Die These, dass eine von aller staatlichen Einmischung weitgehend unbeeinflusste freie Marktwirtschaft den allgemeinen Wohlstand schafft, ist nicht nur falsch, sondern dient der Verschleierung der tatsächlichen Wirkungsweise des Kapitalismus. Ludwig Erhard hat daher bereits 1957 in seinem Buch *Wohlstand für alle* den Begriff der ›freien Marktwirtschaft‹ durch den der ›sozialen Marktwirtschaft‹ ersetzt. Er erläutert sein Konzept wie folgt: »Der Begriff ›soziale Marktwirtschaft‹ hat heute, und nicht einmal nur in Deutschland, Allgemeingültigkeit erlangt. […] Eine Wirtschaftspolitik darf sich aber nur dann *sozial* nennen, wenn sie den *wirtschaftlichen Fortschritt*, die höhere Leistungsergiebigkeit und die steigende Produktivität dem *Verbraucher* schlechthin zugute kommen läßt« (Erhard 2009, 190).

Tatsache ist aber, dass die Kluft zwischen Armen und Reichen in den letzten Jahrzehnten größer geworden ist. »Nach den *Weltentwicklungsindikatoren 2013* der Weltbank verfügen 16 Prozent der Weltbevölkerung über 83 Prozent der Vermögenswerte auf dem Planeten« – so der ehemalige Sonderberichterstatter der UNO Jean Ziegler (Ziegler 2015, 49). Gleichzeitig steigt die Arbeitslosigkeit. Er veranschaulicht die katastrophalen Konsequenzen dieser Entwicklung an einem Beispiel: »Laut UNICEF starben 2013 in Guatemala 98.000 Kinder unter zehn Jahren an Hunger oder an Krankheiten infolge von Unterernährung. / Heute ist der deutlichste Ausdruck der Ungleichheit zwischen den Menschen ganz offensichtlich die kannibalische Wirtschaftsordnung auf unserem Planeten« (ebd.).

Nach Kriterien politischer Vernunft bedeutet das: »Die Menschen leiden erneut unter den Folgen jener 1776 von Adam Smith in die Welt gesetzten Wahnidee, dass die ›unsichtbare Hand‹ des Marktes alle Probleme von selbst löse. An die Stelle des regulativen Ideals des Gemeinwohls sind die Idee des Wettbewerbs und die Ideologie des Wachstums um jeden Preis getreten. […] Das Spannungsverhältnis zwischen Kapital und menschlicher Arbeit besteht immer noch. Die Kommunisten versuchten es aufzulösen, indem sie das Kapital eliminierten und die Kapitalisten liquidierten. Bekanntlich sind sie damit gescheitert. Der Kapitalismus hingegen eliminiert die Arbeit und liquidiert die Menschen an ihren Arbeitsplätzen. Der Kapitalismus ist nicht besser als der Kommunismus« (Geißler 2012, 38).

Der Kapitalismus stellt daher eine neue Herausforderung an die Politik dar. Deren Aufgabe ist nach Habermas die »politische Zähmung eines global entfesselten Kapitalismus« (vgl. Iser/Strecker 2010, 47). Das bedeutet aber auch: Nur eine globale, d. h. international koordinierte Politik kann dem global agierenden Kapitalismus eine

Grenze setzen. Folgende politische Einzelmaßnahmen werden zur Zeit diskutiert: Einführung angemessener gleicher Sozialstandards, um Wettbewerbsverzerrungen aufgrund von Lohndumping einzelner Länder zu verhindern; ein international abgestimmtes einheitliches Steuersystem, um Steueroasen auszutrocknen; eine progressive Einkommenssteuer und eine effektive globale Kapitalsteuer; Überprüfung der Politik der Deregulierung; Überprüfung der Privatisierung von Betrieben der öffentlichen Daseinsfürsorge u. v. a. m. (vgl. Piketty 2016, 627–793).

## 3 ›Entfesselte Technologie‹ und Ökologie (Jonas)

»In der Wahl zwischen Mensch und Natur, wie sie sich im Daseinskampf von Fall zu Fall immer wieder stellt, kommt allerdings der Mensch zuerst und die Natur, auch wenn ihre Würde zugestanden ist, muß ihm und seiner höheren Würde weichen. Oder, wenn die Idee irgendeines ›höheren‹ Rechtes hier bestritten wird, so geht doch, gemäß der Natur selbst, der Egoismus der Art immer voran und die Ausübung der Menschenmacht gegen die übrige Lebenswelt ist ein natürliches, aus dem Können allein begründetes Recht. Das war praktisch der Standpunkt aller Zeiten, in denen die Natur im Großen unverletzlich und deshalb in allem Einzelnen dem Menschen zum unbekümmerten Gebrauch freizustehen schien. Aber selbst wenn weiterhin die Pflicht zum Menschen als die absolute gilt, so schließt sie doch nun die zur Natur als der Bedingung seiner Fortdauer *und* als einem Element seiner eigenen existentiellen Vollständigkeit ein. Wir gehen darüber hinaus und sagen, daß die in der Gefahr neuentdeckte Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur uns auch die selbsteigene Würde der Natur wiederentdecken läßt und uns über das Utilitarische hinaus ihre Integrität bewahrt. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß ein sentimentales Verständnis dieses Gebotes ausgeschlossen ist durch das Gesetz des Lebens selbst, das offenbar in die zu erhaltende ›Integrität‹ mit einbezogen ist, also selber erhalten werden muß. Denn Übergriff in anderes Leben ist mit der Zugehörigkeit zum Lebensbereich eo ipso gegeben, da jede Art von anderen lebt und deren Umwelt mitbestimmt und daher die bloße, von Natur betriebene Selbsterhaltung einer jeden einen fortwährenden Eingriff in das übrige Lebensgefüge darstellt.«

(Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1984, S. 246 f.)

Hans Jonas wird 1903 in Mönchengladbach geboren. Er studiert zunächst ab 1921 Philosophie bei Edmund Husserl und Martin Heidegger in Freiburg. 1922 geht Jonas für ein Jahr nach Berlin und studiert an der dortigen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums Judaistik. Nach seiner Rückkehr nach Freiburg 1923 folgt er seinem Lehrer Heidegger nach Marburg, wo er 1928 mit seiner Dissertation *Gnosis und spätantiker Geist* promoviert wird. Hier lernt er auch Hannah Arendt kennen. Wegen seiner jüdischen Herkunft emigriert er 1933 zunächst nach London, um 1935 nach Jerusalem überzusiedeln. 1938 erhält er einen Ruf an die Hebräische Universität in Jerusalem. Nach Ausbruch des Krieges wird er von 1940 bis 1945 Mitglied der englischen Armee. Im Juli 1945 erfährt er, dass seine Mutter im KZ Auschwitz ermordet wurde. 1948/49 dient er in der israelischen Armee. Er folgt 1949 einem Ruf an die McGill Universität in Montreal (Kanada) und lehrt von 1950–54 an der Carleton Universität in Ottawa. Von 1955 bis 1976 ist er Professor für Philosophie an der New School for Social Research in New York. 1979 erscheint sein vielbeachtetes Werk *Das Prinzip Verantwortung.* Zu den zahlreichen Auszeichnungen, die er nach dem Kriege erhält, gehört das ›Große Bundesverdienstkreuz‹ und der ›Friedenspreis des Deutschen Buchhandels‹ (1987). Jonas stirbt 1993 in New York (vgl. Jonas 2003).

Den Ausgangspunkt für das von Jonas entwickelte Konzept einer Verantwortungsethik in einer »technologischen Zivilisation« stellt der Konflikt dar, der sich seit der Industrialisierung aus dem veränderten Verhältnis des Menschen zur Natur er-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_28, 

geben hat. Das Problem ergibt sich aus der sich rasant entwickelnden Technik. Jonas konstatiert, dass inzwischen »die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist« (Jonas 1984, 7).

Zwar hat es schon in der Antike schädliche Einwirkungen auf die natürliche Umwelt gegeben, so z. B. die Abholzung großer Waldflächen für Zwecke des Schiffsbaus, doch blieben diese von begrenzter Bedeutung. Die entscheidende Wende geschah zu Beginn der Neuzeit mit der Erneuerung eines kausalmechanischen Denkens, das die Dinge ihrer Eigenständigkeit entkleidete und zu beherrschbaren Gegenständen uminterpretierte. Darauf hat bereits Heidegger eindringlich hingewiesen. Gegenstände sind Objekte, die sich ein Subjekt »vorstellt«. Die Summe der vorgestellten Objekte ist die Welt. Die auf diese Weise vorgestellte Welt ergibt ein Bild von der Welt. Damit beginnt das Zeitalter des »Weltbildes« (vgl. Heidegger 1963, 69). Das vorstellende, verfügende, herstellende Denken ist das Kennzeichen der Technik. Diese ist nicht die nachträgliche Anwendung einer zunächst interesselosen theoretischen Schau. Die neuzeitlichen Wissenschaften haben selbst einen technischen Charakter. Inzwischen hat das technische Denken seine alles bestimmende Vorherrschaft angetreten. Darin sieht Heidegger eine wachsende Gefahr. Doch die wird vom Menschen nicht erkannt. Während er sich in Wahrheit »am äußersten Rand des Absturzes« bewegt, »spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf« (Heidegger 1962, 26).

Auf die Gefahren der Technik macht auch Bloch aufmerksam. Er sagt: »Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland« (Bloch 1977 GA 5, 814). Er möchte ein anderes Verhältnis zur Natur entwickeln, das er mit dem Begriff »Naturallianz« (ebd., 813) umschreibt. Er sagt: »Naturströmung als Freund, Technik als Entbindung und Vermittlung der im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen, das gehört zum Konkretesten an konkreter Utopie« (ebd.). Jonas distanziert sich jedoch von jeder marxistischen Utopie (vgl. Jonas 1984, 9).

Weniger utopisch, dafür eher kritisch, macht Habermas in seinem Aufsatz »Technik und Wissenschaft als Ideologie« aus dem Jahre 1968 (s. Kap. IX.3), ähnlich wie Heidegger, darauf aufmerksam, dass neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik ein Interesse an der Herrschaft über vergegenständlichte Prozesse der Wirklichkeit haben. Sie bilden die »gläserne Hintergrundideologie« unserer Gesellschaft (Habermas 1969, 88).

Jonas knüpft mit seiner Kritik der Technik gleichwohl an Überlegungen von Heidegger, Bloch und Habermas an. Er konstatiert, dass das ursprüngliche Ziel der Technik, die es im Übrigen zu allen Zeiten gab, da »der Mensch niemals ohne Technik war« (Jonas 1984, 16), darin bestand, das menschliche Leben in Auseinandersetzung mit der ›Allgewalt der Natur‹ erträglicher zu machen. Doch inzwischen stellen sich mit den großen Erfolgen der »Hochtechnologie« bisher nicht erkannte Gefahren ein. Jonas beschreibt sie so: »Die dem Menschenglück zugedachte Unterwerfung der Natur hat im Übermaß ihres Erfolges, der sich nun auch auf die Natur des Menschen selbst erstreckt, zur größten Herausforderung geführt, die je dem menschlichen Sein aus eigenem Tun erwachsen ist« (ebd., 7). Das »Abenteuer der Technologie« stellt uns vor eine Fülle neuer Herausforderungen. Es zwingt uns nicht nur, unser Verständnis der Natur und unser Verhältnis zu ihr zu überdenken,

es zwingt uns auch, das Wesen des Menschen und sein Handeln neu zu bestimmen. Schließlich aber wird damit eine Neuformulierung der Ethik unausweichlich. Es ist vor allem die Rolle der Zukunft, die in dieser Ethik ihren angemessenen Platz finden muss. Die mit der modernen Technik einhergehende »schiere Größenordnung der Fernwirkungen und oft auch ihre Unumkehrbarkeit« (ebd., 9) machen eine Ethik notwendig, die dieses berücksichtigt. Jonas folgert: »All dies rückt Verantwortung ins Zentrum der Ethik« (ebd.). Es ist die Verantwortungsethik, die den Gedanken enthält, dass dem Menschen auch die ferneren Konsequenzen seines Handelns zugerechnet werden können.

Doch dieser Gedanke – so Jonas – lag der bisherigen Ethik fern. Sie nahm vielmehr an, dass »die Natur des Menschen und die Natur der Dinge« in ihren »Grundzügen« feststehen und dass daher das »menschlich Gute […] sich auf dieser Grundlage unschwer und einsichtig bestimmen« lässt. Die ethische Konsequenz war: »Die Reichweite menschlichen Handelns und daher menschlicher Verantwortung ist eng umschrieben« (ebd., 15). Die Reichweite ethisch relevanten Handelns ist auch deshalb eng begrenzt, weil sich die Technik auf die außermenschliche Natur bezog und das Verhältnis zu ihr als »ethisch neutral« angesehen wurde. Das bedeutete: »Ethische Bedeutung gehörte zum direkten Umgang von Mensch mit Mensch, einschließlich des Umgangs mit sich selbst; alle traditionelle Ethik ist *anthropozentrisch*« (ebd., 22). Die gemeinsame Gegenwart der »Zeitgenossen« bildet den Rahmen für das Handeln »und sein Zukunftshorizont ist beschränkt auf deren voraussichtliche Lebensspanne« (ebd., 23).

Schließlich war die traditionelle Ethik in einer weiteren Hinsicht unproblematischer als die neu zu entwickelnde. Jonas beruft sich dabei auf Kant, der die Einfachheit moralisch-praktischen Wissens im Unterschied zum theoretischen betonte. Jonas zitiert Kant wie folgt: »›Was ich … zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weitausholende Scharfsinnigkeit‹« (ebd., 24); denn jeder kann doch wissen, dass er »in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz zu handeln habe« (ebd.). Dazu kommt, dass Kants Ethik eine Prinzipienethik war. Das bedeutet: »Niemand wurde verantwortlich gehalten für die unbeabsichtigten späteren Wirkungen seines gut-gewollten, wohl-überlegten und wohl-ausgeführten Akts« (ebd., 25).

Doch angesichts der enormen Wirkungen der Technik auf die Natur lässt sich eine Ethik, die diesen Aspekt ausklammert, nicht mehr vertreten. Neu entdeckt wurde »die kritische *Verletzlichkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab« (ebd., 26). Mit ihrer Entdeckung entstand die »Wissenschaft der Umweltforschung« d. h. die »Ökologie«. Zu ihr gehört die Einsicht, dass das Wissen von den Auswirkungen technischer Eingriffe in die Natur nun zur »Pflicht« wird. Darüber hinaus bedeutet es, dass ein ethisches Problem entsteht, wenn »das vorhersagende Wissen hinter dem technischen Wissen« zurückbleibt (ebd., 28). Dieses ethische Problem übertrifft alle bisher bekannten. »Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja die Existenz der Gattung zu berücksichtigen« (ebd., 28).

Nimmt man dieses Problem ernst, dann ist eine Neubestimmung unseres Verhältnisses zur Natur dringend geboten. Diese Neubestimmung geht über ein uti-

litaristisches Interesse hinaus, das gebietet, nicht »den Ast abzusägen, auf dem man sitzt« (ebd., 27). Gefordert ist vielmehr, die »anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik« zu überdenken. Jonas ist dazu bereit, wenn er zu bedenken gibt: »Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat – nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht« (ebd., 29). Das bedeutet, dass nicht nur – wie Kant betonte – der Mensch einen Zweck an sich selbst darstellt, sondern auch die außermenschliche belebte Natur. Entgegen der herrschenden Auffassung in Wissenschaft und Technik, die die gesamte Natur in das kausale Schema von Zufall und Notwendigkeit einspannt und sie »aller Würde von Zwecken entkleidet«, wird ein Denken, das bereit ist, auch in der außermenschlichen, belebten Natur Zwecke anzuerkennen, in neuer Weise hellhörig für diese »selbsteigene Würde der Natur« (s. Zitat); denn »ein stummer Appell um Schonung ihrer Integrität scheint von der bedrohten Fülle der Lebenswelt auszugehen« (ebd., 29).

Auswirkungen hätte die veränderte Einstellung zur Natur auch auf die Politik. Während die antike *polis* eine »Enklave in der nichtmenschlichen Welt« darstellte, dehnt sich die Menschenwelt im Zuge der fortschreitenden Technik »über das Ganze der irdischen Natur aus und usurpiert ihren Platz. […] das Natürliche ist von der Sphäre des Künstlichen verschlungen worden; und gleichzeitig erzeugt das totale Artefakt, die zur Welt gewordenen Werke des Menschen, die auf ihn und durch ihn selbst wirken, eine neue Art von ›Natur‹, das heißt eine eigene dynamische Notwendigkeit, mit der die menschliche Freiheit in einem gänzlichen neuen Sinn konfrontiert ist« (ebd., 33).

Der Mensch schafft sich mit Hilfe der Technik eine künstliche Welt, in der die Natur als Grundlage des Lebens in ihrer Eigenständigkeit und ihrem eigenen Recht zu verschwinden droht. Das sich daraus ergebende Gefüge von Notwendigkeiten bedroht den Menschen in seiner physischen Existenz und in seiner moralischen Freiheit. In dieser Situation ergibt sich für Jonas ein neuer ethisch relevanter Imperativ. Er lautet: »›Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden‹; oder negativ ausgedrückt: ›Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens‹« (ebd., 36).

Doch die Technik macht nicht bei der Beherrschung der außermenschlichen Natur halt. Der Mensch selbst wird zum »Objekt der Technik«. »Homo faber« wendet seine Kunst auf sich selbst an und beginnt, »den Erfinder und Verfertiger alles Übrigen erfinderisch neu zu fertigen. Diese Vollendung seiner Gewalt, die sehr wohl die Überwältigung des Menschen bedeuten kann, […] fordert die letzte Anstrengung ethischen Denkens heraus« (ebd., 47). Das erste, von ihm genannte Beispiel dieser spezifischen Technik ist das Programm der Lebensverlängerung. Die Fortschritte in der Zellbiologie eröffnen die Aussicht, »den biochemischen Altersprozessen entgegenzuwirken und die menschliche Lebensspanne zu verlängern, vielleicht gar auf unbestimmte Zeit. Der Tod erscheint nicht mehr als eine zur Natur des Lebendigen gehörige Notwendigkeit, sondern als eine vermeidbare […] organische Fehlleistung« (ebd., 48). Gelänge es, diese »Fehlleistung« zu korrigieren, dann verlöre die

biologische Balance von Tod und Fortpflanzung an Bedeutung. Doch wessen Leben soll auf unbestimmte Zeit verlängert werden? Sind es die Wichtigen, die Zahlungskräftigen oder jeder? In jedem Fall aber »ist der Preis für ausgedehntes Alter eine proportionale Verlangsamung des Ersatzes, das heißt ein verminderter Zugang neuen Lebens. Das Resultat wäre eine abnehmende Proportion von Jugend in einer zunehmend alten Bevölkerung« (ebd., 49). Das bedeutet im Extrem, dass wir, um den Tod abschaffen zu können, auch die Fortpflanzung abschaffen müssen.

Können wir das wollen? Jonas erwägt: Vielleicht besteht die »Weisheit« der uns von Natur aus zukommenden Sterblichkeit gerade darin, »daß sie uns das ewig erneute Versprechen bietet, das in der Anfänglichkeit, der Unmittelbarkeit und dem Eifer der Jugend liegt, zusammen mit der stetigen Zufuhr von Andersheit als solcher« (ebd.). Jonas verwirft die technische Utopie einer unbegrenzten Lebenszeit. Er sagt: »Dies immer-wieder-Anfangen, das nur um den Preis des immer-wieder-Endens zu haben ist, kann sehr wohl die Hoffnung der Menschheit sein« (ebd.). Und das würde bedeuten, dass das »philanthropische Geschenk der Wissenschaft an den Menschen, […] – dem Fluch der Sterblichkeit zu entrinnen – zum Nachteil des Menschen ausschlägt« (ebd., 50).

Das zweite Beispiel betrifft die technischen Verfahren der Verhaltenskontrolle. Auch hier liegt manches im Bereich des Möglichen, anderes ist noch Utopie. Jonas zählt eine Reihe solcher Techniken auf. Zu ihnen gehören eine »Seelenkontrolle mittels chemischer Agenzien oder in direkter elektrischer Einwirkung aufs Gehirn durch implantierte Elektroden«, Methoden, deren Ambivalenz nicht zu leugnen ist. Sie können der »Befreiung geisteskranker Patienten von quälenden und funktionsstörenden Symptomen« dienen, aber auch auf dem Wege eines unauffälligen Übergangs zur »Erleichterung der *Gesellschaft* von der Lästigkeit schwierigen individuellen Benehmens« führen (ebd., 51). Und weiter: »Sollen wir Lerneinstellungen in Schulkindern durch Massenverabfolgung von Drogen induzieren und so den Appell an autonome Motivation umgehen? Sollen wir Aggression durch elektronische Pazifizierung von Gehirnregionen überwinden?« (ebd.). Schließlich ist auch der Bereich der Wirtschaft nicht auszuklammern. »Geschäftsbetriebe könnten Interesse an manchen dieser Techniken für die Leistungssteigerung unter ihren Angestellten haben« (ebd.). All diese Techniken werfen Fragen der »Menschenrechte« und der menschlichen Würde auf.

Die Beispiele haben eins gemeinsam. Sie ersetzen den moralisch-praktischen Umgang der Menschen miteinander durch Technik; sie machen aus dem Menschen ein manipulierbares Objekt. Jonas betont: Jedes Mal, »wenn wir in solcher Weise den menschlichen Weg der Behandlung menschlicher Probleme umgehen und durch den Kurzschluß eines unpersönlichen Mechanismus ersetzen, haben wir etwas von der Würde persönlicher Selbstheit hinweggenommen und einen weiteren Schritt voran auf dem Wege von verantwortlichen Subjekten zu programmierten Verhaltenssystemen getan« (ebd., 52).

Das dritte Beispiel, das – so Jonas – eine eigene, ausführliche Erörterung verlangt, umreißt er so: Es handelt sich um den Bereich »einer auf den Menschen angewandten Technologie – der genetischen Kontrolle zukünftiger Menschen«. Es geht dabei um nichts weniger als darum, »daß der Mensch seine eigene Evolution in die Hand nehmen will, mit dem Ziel nicht bloß der Erhaltung der Gattung in ihrer Integrität,

sondern ihrer Verbesserung und Veränderung nach eigenem Entwurf« (ebd., 52). Das technische Wissen ist »in Gestalt der Naturwissenschaft« in einem rasanten Tempo gewachsen; aber es hat »die bloße Idee von Norm als solcher zerstört«. Durch dieses Wissen wurde zunächst »die *Natur* in Hinsicht auf Wert ›neutralisiert‹, dann auch der Mensch. Nun zittern wir in der Nacktheit eines Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen davon, wozu« (ebd., 57). Eine Schranke gegenüber diesem Nihilismus könnte nur eine in der Religion beheimatete »Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen« bieten. Doch diese ist durch die »wissenschaftliche Aufklärung zerstört« worden. Das bedeutet für die Gegenwart: Eine »Religion, die nicht da ist, kann der Ethik ihre Aufgabe nicht abnehmen« (ebd., 58; vgl. Jonas 1997, 403). Aber während von der Religion gesagt werden kann, dass es sie »gibt oder nicht gibt, gilt von der Ethik, daß es sie geben muß. Es muß sie geben, weil Menschen handeln« (Jonas 1984, 58).

Aufgabe heutiger Ethik ist es, eine »entfesselte Technologie« (ebd., 327) zu zähmen. Sie geht über die der traditionellen weit hinaus. Sie kann sich nicht auf ein der Ethik selbst zugehöriges praktisches Wissen beschränken, sondern muss den Anstoß geben für die Erarbeitung theoretischen Wissens im Bereich von Naturwissenschaft und Technik. Um die Gefahren der Technik realistisch einschätzen zu können, ist »eine Wissenschaft hypothetischer Vorhersagen, eine vergleichende ›Futurologie‹« notwendig (ebd., 62 f.). Diese Wissenschaft konzentriert sich bewusst auf die Gefahren, weil schon jetzt die Erkenntnis vorliegt, dass eine »entfesselte Technologie« das ökologische Gleichgewicht bedroht. Diese Bedrohung rechtfertigt eine »Heuristik der Furcht« (ebd., 64). Sie bezieht ihre Gründe daraus, dass sich die moderne Technik im Unterschied zur Evolution, die sich stets in kleinen Schritten vollzieht und »nie aufs Ganze geht und sich deshalb unzählige ›Irrtümer‹ im einzelnen leisten kann« (ebd., 70), keine Zeit lässt. Dazu kommt, dass sie die tatsächlichen, bereits scheinbar kleinen Eingriffe in die Natur in ihren Konsequenzen nicht wirklich überschauen kann und in dem Maße, in dem sie »den Einsatz steigert […] auch nicht mehr die Zeit zur Korrektur« hat (ebd., 71). Das heißt, sie kann nicht ausschließen, dass ihre Interventionen nicht nur »irreversibel, sondern auch vorantreibend sind und das Wollen und Planen der Handelnden überflügeln« (ebd., 72).

Angesichts dieser Situation hat eine Verantwortungsethik deutlich zu machen, was zu verlieren ist und was, möglicherweise leichtfertig, aufs Spiel gesetzt wird. Jonas betont: Es »ist zu bedenken, daß es das Erbe einer vorangegangenen Evolution zu wahren gibt, das schon deswegen nicht so ganz schlecht sein kann, weil es seinen jetzigen Inhabern die (sich selber zugesprochene) Fähigkeit vermacht haben soll, über gut und schlecht zu befinden. Dieses Erbe ist verlierbar« (ebd., 72 f.). Das Ziel des Schutzes der Lebensmöglichkeiten der Menschen und der Bewahrung der Biosphäre vor gefährlichen Eingriffen hat daher einen absoluten Vorrang vor jedem »Meliorismus«, d. h. vor einem »*Fortschritt*, der ehrgeizigstenfalls auf die Herbeiführung eines irdischen Paradieses zielt. Er und seine Werke stehen daher eher im Zeichen des Übermuts als der Notwendigkeit« (ebd., 79). Die Abwägung der Vor- und Nachteile von technischen Interventionen gleichen, angesichts der oft unvorhersehbaren Konsequenzen, einer Wette. Doch der entscheidende Grundsatz einer Verantwortungsethik, der den Charakter eines »kategorischen Imperativs« hat, darf dabei nicht in Frage gestellt werden: »Niemals darf Existenz oder Wesen des Menschen

im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelnden gemacht werden« (ebd., 81). Er lautet in seiner einfachsten Form, »*daß* es *Menschen* gebe, mit der Betonung gleicherweise auf dem Daß und auf dem Was des Existierensollens« (ebd., 91 f.). Die Verantwortung besteht dabei nicht einmal gegenüber den Ungeborenen einer fernen Zukunft, die real noch gar nicht wahrgenommen werden kann, sondern betrifft die »*Idee* des Menschen« (ebd., 91).

Richtig ist aber, dass aus dem Sein von Menschen geschlossen wird, dass es sie auch in Zukunft geben soll. Damit wird aber, wie Jonas betont, gegen das »metaphysische Dogma« verstoßen, dass aus einem Sein kein Sollen geschlossen werden kann. Doch dies Dogma hat eine keineswegs selbstverständliche ontologische Basis. Es negiert den Gedanken, dass im Sein selbst ein Soll bereits angelegt sein kann. Jonas verdeutlicht das am Beispiel des »Neugeborenen«. Dieses eine Beispiel reicht, um das »ontologische Dogma zu brechen« (ebd., 235). Es ist »das Neugeborene, dessen bloßes Atmen unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich: sich seiner anzunehmen. Sieh hin und du weißt. Ich sage ›unwidersprechlich‹, nicht ›unwiderstehlich‹; denn natürlich lässt sich der Kraft dieses wie jedes Soll widerstehen, sein Ruf kann auf Taubheit stoßen (obwohl mindestens im Falle der Mutter dies als Entartung angesehen wird) oder durch andere ›Rufe‹ wie etwa vorgeschriebene Kindesaussetzung, Erstgeburtsopfer und dergleichen, ja schon durch den nackten Selbsterhaltungstrieb übertönt werden – an der Unwidersprechlichkeit des Anspruchs als solchen und seiner unmittelbaren Evidenz ändert dies nichts. […] Ich meine wirklich strikt, daß hier das Sein eines einfach ontisch Daseienden ein Sollen für Andere immanent und ersichtlich beinhaltet, und es auch dann täte, wenn nicht die Natur durch mächtige Instinkte und Gefühle diesem Sollen zuhilfe käme; ja meist das Geschäft ganz abnähme« (ebd., 235). Dieser Blick auf den »Urgegenstand der Verantwortung« entgeht dem Naturwissenschaftler, der in dem Säugling nur »ein Konglomerat von Zellen, welche ihrerseits Konglomerate von Molekülen sind«, sehen kann (ebd., 236).

Wie aber ist es zur Vorherrschaft dieser Denkweise gekommen? In Anlehnung an Heidegger sagt Jonas: »Die Gefahr geht aus von der Überdimensionierung der naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation« (ebd., 251). Sie nimmt ihren Anfang zu Beginn der Neuzeit. Einer ihrer prominentesten Vordenker war Francis Bacon (1581–1626). Sein auf Erfahrung und Experiment basierender naturwissenschaftlicher Ansatz geht weit über das hinaus, was er sich selbst vorstellen konnte: eine ins Maßlose gesteigerte, industriell bestimmte, produktions- und konsumorientierte, kapitalistische Gesellschaft. Jonas erläutert diese Entwicklung so: »Was wir das Baconische Programm nennen können, nämlich das Wissen auf Herrschaft über die Natur abzustellen und die Herrschaft über die Natur für die Besserung des Menschenloses nutzbar zu machen, hat zwar in der kapitalistischen Durchführung von Anfang an weder die Rationalität noch die Gerechtigkeit besessen, mit denen es an sich vereinbar gewesen wäre; aber seine notwendig zur Maßlosigkeit der Produktion und des Konsums führende Erfolgsdynamik hätte bei der Kurzfristigkeit menschlicher Zielsetzung, ja der wirklichen Unvorhersehbarkeit der Ausmaße des Erfolgs, vermutlich jede Gesellschaft überwältigt« (ebd., 251).

Diese Entwicklung hat inzwischen dazu geführt, »daß wir in einer apokalyptischen Situation leben, das heißt im Bevorstand einer universalen Katastrophe, wenn

wir den jetzigen Dingen ihren Lauf lassen« (ebd., 251). Bacons Formel ›Wissen ist Macht‹ hat zu einem »selbstzerstörerischen Fortschritt« geführt, der sich als eine »Dialektik von Macht« zu erkennen gibt. Aus der ersten Stufe der Macht, die in der Herrschaft des Menschen über die Natur bestand, hat sich eine zweite Stufe entwickelt, »die schon nicht mehr die des Menschen ist, sondern die der Macht selber, ihrem vermeintlichen Besitzer ihren Gebrauch zu diktieren, ihn zum willenlosen Vollstrecker seines Könnens zu machen, also anstatt den Menschen zu befreien ihn zu verknechten« (ebd., 254). Notwendig wäre in dieser Situation eine dritte Stufe der Macht, »die den Menschen wieder – und noch rechtzeitig – in die Kontrolle ›seiner‹ Macht einsetzt […]. Sie muß nach Lage der Dinge von der Gesellschaft ausgehen, da keine private Einsicht, Verantwortung oder Angst an ihre Aufgabe heranreicht« (ebd.). Die »westlichen Industriegesellschaften« und die in ihr herrschende »›freie‹ Wirtschaft« ist dazu nicht in der Lage, denn sie ist ja gerade »der Herd der Dynamik […], die der Todesgefahr zutreibt« (ebd.).

Und obgleich die Gefahr einer sich verselbständigenden Technik totaler Naturbeherrschung in ihrer Dimension bisher kaum erkannt ist, entsteht bereits eine weitere durch die moderne Gentechnologie, die, anders als die bisherigen illusionären sozialistischen Utopien (vgl. ebd., 382 f.), an der Herstellung eines »neuen« Menschen arbeitet. In der Verfolgung dieses Ziels feiert die »Baconische Formel« von der »Macht über die Natur« ihren höchsten Triumph, indem sie – von Bacon noch nicht geahnt – »die Macht von Menschen über Menschen« in ungeahnte Dimensionen vorantreibt. Noch vor dem Versuch der gentechnologischen Manipulation des menschlichen Erbgutes ist die »pränatale Auslese« zu erwähnen. Sie reicht von »defensiver zu melioristischer Erbstrategie« (Jonas 1985, 175). Zur ersten gehört die Abtreibung in dem Fall, dass »ein schwerer und inkorrigibler Schadensbefund, wie Mongolismus« (ebd.) vorliegt; zum zweiten die in einigen Ländern verbreitete pränatale »Geschlechtswahl«.

Der nächste Schritt ist die *Eugenik*, die man in eine positive und eine negative unterscheiden kann. Jonas bemerkt: »Über positive Eugenik als planmäßige menschliche Zuchtwahl mit dem Ziel der Art*verbesserung* können wir uns nach der abschreckenden Probe aus jüngster deutscher Vergangenheit kurz fassen« (ebd., 176). Sie ist auch bei »gutartigster« Haltung durch die »wesentliche Blindheit des Versuches« in ihrem Erfolg fragwürdig. Notwendig wäre eine »vollständige genetische ›Kartographie‹«, in der nicht nur die »manifesten Eigenschaften der individuellen Phänotypen« enthalten wären, sondern auch, was »unsichtbar an genetischem Vorrat dahinter steht« (ebd.). Anders ist es bei negativer *Eugenik*. Jonas konstatiert: »Daß Diabetes, Epilepsie, Schizophrenie, Hämophilie unerwünscht sind – den Leidenden wie den Mitmenschen –, ist unbestritten« (ebd., 177). Gleichwohl ist er vorsichtig, hier eine Empfehlung auszusprechen. Sein Urteil lautet: »Außer bei den unzweideutigsten Gegenständen *negativer* Eugenik, wo der hohe Humanpreis solcher Einmischung gerade noch zu rechtfertigen ist, […] erkaufen wir *keine* größere Sicherheit mit dem Eintausch des Ungeplanten gegen das Geplante« (ebd., 178).

Völlig zu verwerfen ist seiner Meinung nach das *Klonieren* von Menschen, d. h. die »ungeschlechtliche Vermehrung« durch eine »genetisch exakte Kopie«. Im Unterschied zu eineiigen Zwillingen, die parallel aufwachsen und daher ihre jeweils eigene Lebensgeschichte haben, wird dem geklonten Menschen als einer genetischen

Kopie ein Muster seines Lebens vorgegeben. Jonas formuliert ein »Recht auf Unwissen« so: »Niemals darf einem ganzen Dasein das Recht zu jener Ignoranz versagt werden, die eine Bedingung der Möglichkeit authentischer Tat, d. h. der Freiheit überhaupt ist« (ebd., 194).

Die Wirkungsgeschichte von Jonas hat in der philosophischen und politischen Diskussion deutliche Spuren hinterlassen. Seine »Unheilsprophetie« hat sich in mehrfacher Hinsicht bestätigt. Sie betrifft nicht nur den Ressourcenverbrauch und das rasante Artensterben, sondern, im Zuge der fortschreitenden Erderwärmung, die gesamte Biosphäre. Langsam entwickelt sich ein Bewusstsein dafür, dass der Mensch mit der Technik eine Denkweise erzeugt, die in zunehmendem Maße Macht über ihn gewinnt. Als bloßes Objekt, so die wachsende Einsicht, verliert der Mensch gegenüber einer sich verselbständigenden Technik seine Freiheit. Einen Meilenstein stellen die von Jonas erörterten, aber längst noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten der Gentechnik dar. Fragen der Gentechnologie finden zur Zeit im Begriff »Genetisches Enhancement« (vgl. Bohlken/Thies 2009, 108), d.h einer genetischen »Verbesserung« des Menschen, einen neuen Anknüpfungspunkt. Habermas weist eindringlich auf die Gefahren einer Gentechnik hin, deren Ziel in einer »genveränderten Person« besteht (Habermas 2005, 208); denn eine »genetische Intervention eröffnet nicht den kommunikativen Spielraum, das geplante Kind als eine zweite Person anzusprechen« (Habermas 2013, 107). Eine vorerst letzte Stufe dieser technologischen Phantasie besteht in der »Entwicklung von nicht-organischem Leben« (Harari 2015, 487), Leben, das den *homo sapiens* nicht nur »verbessert«, sondern überbietet. Den Anfang dazu bildet das Projekt, »ein völlig neues digitales Gehirn mit Bewusstsein und Gedächtnis« zu schaffen (ebd., 499). Es wird seit 2013 mit Forschungsgeldern der EU gefördert (vgl. ebd., 499).

Aus den Gefahren einer »entfesselten Technologie« scheint es nur einen Ausweg zu geben: An die Stelle der Herrschaftsideologie muss der Gedanke der Vermittlung treten, die das ökologische Gleichgewicht beachtet und die Würde des Menschen als Person bewahrt.

# X Verantwortungs- und Diskursethik

Die Verantwortungsethik nimmt innerhalb der ethischen Konzepte eine besondere Stellung ein. Während sich die antike Glücksethik an dem orientiert, was jeder Mensch von Natur aus ›will‹ und die Pflichtethik sagt, was er auf der Grundlage der Imperative der praktischen Vernunft tun ›soll‹, betont die Verantwortungsethik, dass wir nicht davon absehen können, handeln zu müssen, sei es durch ein ›Tun‹ oder aber ebenso durch ein ›Lassen‹. Für dieses Handeln sind wir – ob wir wollen oder nicht – verantwortlich.

Das verantwortliche Handeln umfasst drei Aspekte, die uns als sprach- und handlungsfähige Personen auszeichnen: Verantwortlich sind wir für eine Handlung in dem Sinne, dass wir uns erstens in Situationen befinden, die für uns eine Herausforderung darstellen. Mit einer Handlung ›antworten‹ wir auf sie. Verantworten bedeutet daher zunächst: auf eine Situation antworten. Für eine Handlung sind wir zweitens in der Weise ›verantwortlich‹, dass wir ihr Urheber sind, d. h., dass sie uns in einem moralischen, gelegentlich auch in einem rechtlichen, Sinne zugerechnet werden kann. Wir sind schuld an unseren Handlungen. Daraus ergibt sich drittens, dass wir von anderen für unsere Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden können und sie ihnen gegenüber ›verantworten‹ müssen.

Kann der Mensch auch in aussichtslosen Situationen resignieren und auf die Suche nach dem Glück verzichten und kann er sich auch den strengen Imperativen einer Pflichtethik durch amoralisches Verhalten entziehen, der Tatsache, dass er als sprach- und handlungsfähige Person handeln muss und für diese Handlungen im dreifachen Sinne verantwortlich ist, kann er nicht ausweichen. Insofern stellen Verantwortung und Verantwortlichkeit unleugbare Tatsachen für jede Person dar. Die Verantwortungsethik hat die Tatsache der Verantwortung zur Grundlage und reflektiert ihre praktischen Konsequenzen.

In seinem vielbeachteten Vortrag »Politik als Beruf« hat Max Weber die Gesinnungsethik von der Verantwortungsethik unterschieden. Während sich die Gesinnungsethik, zu der er neben dem Christentum auch radikalsozialistische Strömungen zählt, auf Prinzipien beruft und die Folgen der Handlungen Gott oder der Geschichte überlässt, betont die Verantwortungsethik, dass jeder Handelnde für die »voraussehbaren« Konsequenzen seiner Handlungen verantwortlich ist.

Für Sartre ergibt sich die Verantwortung des Menschen aus der »Faktizität« der Freiheit. Der Mensch ist frei, weil es keinen Gott gibt, der ihm eine Natur vorschreibt. Das, was er bei seiner Geburt mitbringt, ist seine pure Existenz. Seine Essenz, d. h. sein Wesen, muss er durch freie Entwürfe selbst schaffen. Das geschieht durch Handlungen. Indem er sich selbst entwirft, entwirft er zugleich ein Bild des Menschen. Das bedeutet aber auch, dass er sein Bild des Menschen vor der gesamten Menschheit verantworten können muss. Der Mensch befindet sich häufig auch in

Situationen, die ihm vorgegeben sind und für die er nicht verantwortlich ist, aber das entschuldigt ihn nicht. Eine Verantwortung trägt er auch für das, wofür er nicht ›verantwortlich‹ ist.

Mit Apel und Habermas erfährt die Verantwortungsethik eine Wende hin zu einer Kommunikations- und Diskursethik. Für Apel stellt die Sprachlichkeit des Menschen ein *transzendentales Apriori* dar. Es ist das »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«, das für jeden, der spricht, eine unhintergehbare Voraussetzung darstellt. In ihm findet Ethik ihre »Letztbegründung«.

Habermas erweitert diesen Ansatz hin zu einer Diskursethik. Während in einer ungestörten Kommunikation ein Einverständnis über unhinterfragte Geltungsansprüche, wie die Wahrheit von Aussagen und die Richtigkeit von Handlungsnormen besteht, werden in Diskursen diese Geltungsansprüche in einer »von Handlungszwang und Erfahrungsdruck« befreiten Situation problematisiert. In ihr wird eine »ideale Sprechsituation« antizipiert, die gewährleisten soll, dass der in ihr erzielte Konsensus ein vernünftiger ist.

## 1 Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (Weber)

»Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter *zwei* voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ›gesinnungsethisch‹ oder ›verantwortungsethisch‹ orientiert sei. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet –: ›der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim‹, *oder* unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat. […] Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: Diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet.«

(Max Weber: *Politik als Beruf*. Stuttgart 1999, S. 70 f.)

Max Weber wird 1864 in Erfurt geboren. Er studiert ab 1883/84 in Berlin Jura, Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft und wird dort 1889 promoviert. Zwei Jahre später erfolgt seine Habilitation mit einer Arbeit über »Die römische Agrargeschichte«. 1894 wird er Professor für Nationalökonomie in Freiburg und 1896 in Heidelberg. Ein nervöses Leiden zwingt ihn 1899 zur Aufgabe seiner Lehrtätigkeit und 1903 zur Niederlegung seines Amtes (vgl. Marianne Weber 1989, 254 ff.). 1904 unternimmt Weber mit seiner Frau ausgedehnte Reisen nach Südeuropa und in die USA. 1905 erscheint sein umfangreicher Aufsatz »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«. In Heidelberg bildet sich um Weber ein Kreis von jungen Intellektuellen, zu denen Karl Jaspers, Friedrich Gundolf, Emil Lask, Ernst Bloch und Georg Lukács gehören. Weber wird zu einem Initiator der 1909 gegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie. 1916 verfasst er eine Denkschrift gegen den verschärften U-Boot-Krieg, die er an das Reichskanzleramt, an das Auswärtige Amt und an die Parteiführer schickt. Nach dem Ende des Krieges engagiert sich Weber für die junge Republik und wird Mitglied der von Friedrich Naumann gegründeten Deutschen Demokratischen Partei (DDP). 1919 übernimmt er eine Professur in München und hält dort einen Vortrag mit dem Titel »Politik als Beruf«, der zu einem Schlüsseltext der politischen Ethik wird. Im April 1920 tritt Weber aus der DDP aus. Im Juni desselben Jahres stirbt er in München (vgl. Fügen 1985; Heins 1990).

Obwohl Weber zu einem der Gründungsväter der Soziologie in Deutschland zählt, reichen seine wissenschaftlichen Interessen weit über die Grenzen dieses Faches hinaus (vgl. Jaspers o. J., 225). Jurisprudenz, Nationalökonomie, Philosophie, Religion und Geschichte bilden für ihn ein eng verflochtenes Band sozialgeschichtlicher Fragestellungen. Das verbindet ihn mit dem Werk von Marx (vgl. Löwith 1988, 5, 324). Darüber hinaus verfolgen beide eine gemeinsame, spezifische Fragestellung. Es ist die nach den Entstehungs- und Existenzbedingungen des Kapitalismus. Doch

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_29, 

ihre Antworten sind ganz unterschiedlich. Während Marx ihn in eine materialistische Geschichtsbetrachtung einbettet, geht es Weber darum, den »Geist des Kapitalismus« ausfindig zu machen. Einig sind sich beide allerdings darin, dass der Kapitalismus die prägende Kraft der gegenwärtigen Gesellschaft darstellt und dass er in sich fragwürdig und zwiespältig ist. Ebenso wie Marx ist Weber bereit, die ungeheure Leistungsfähigkeit des modernen Kapitalismus anzuerkennen, umgekehrt aber stellt er auch seine negativen Auswirkungen auf die Situation des arbeitenden Menschen heraus. Während Marx zur Charakterisierung dieser Situation den Begriff der Entfremdung wählt, bezeichnet Weber den Kapitalismus als ein »faktisch unabänderliches Gehäuse«, in das der Mensch »hineingeboren« wird, und »in dem er zu leben hat« (Weber 2013, 79). Der Kapitalismus bildet daher auch den Hintergrund für die Frage der Ethik. Zu fragen ist: Wie hat sich der Kapitalismus zu einer sowohl ökonomischen als auch ethischen Grundhaltung entwickeln können?

Im Gegensatz zu Marx sieht Weber in dem »kapitalistischen Geist« die Ursache für bestimmte ökonomische Verhältnisse und nicht umgekehrt. Um die Ursachen des Kapitalismus erkennen zu können, lässt Weber zunächst einen Repräsentanten des »kapitalistischen Geistes« in seiner reinsten Form zu Wort kommen. Er findet ihn in dem amerikanischen Staatsmann, Schriftsteller und Erfinder Benjamin Franklin (1706–1790). Weber zitiert Franklin wie folgt: »›Bedenke, daß die *Zeit Geld* ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht, oder auf seinem Zimmer faulenzt, der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat nebendem noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen‹« (ebd., 75).

Dieser kapitalistische Geist umfasst zwei Aspekte. Der eine besteht in einem grenzenlosen Gewinnstreben. Weber weist darauf hin, dass das Gewinnstreben nicht ein luxuriöses Leben zum Ziel hat, sondern die Möglichkeit, diesen Gewinn zu sparen oder zur Erreichung eines noch höheren Gewinns investieren zu können. Der zweite Aspekt, der mit dem ersten eine Einheit bildet, ist der wichtigere. Er besteht in einem auf die Spitze getriebenen Arbeitsethos. Ihm entsprechend kommt es darauf an, gerade den Luxus zu vermeiden, nicht zu ›faulenzen‹, sich keine ›Vergnügungen‹ zu gönnen, sondern über den Bedarf hinaus zu arbeiten. Das Arbeiten selbst wird zum eigentlichen Zweck des Lebens. Die Arbeit wird zum Beruf, mehr noch, zu einer Berufung.

Doch diese von Franklin geforderte Einstellung ist keineswegs selbstverständlich. Weber betont: »Der kapitalistische Geist […] hat sich in schwerem Kampf gegen eine Welt feindlicher Mächte durchzusetzen gehabt. Eine Gesinnung wie sie in den zitierten Ausführungen Benjamin Franklins zum Ausdruck kam und den Beifall eines ganzen Volkes fand, wäre im Altertum wie im Mittelalter ebenso als Ausdruck des schmutzigsten Geizes und einer schlechthin würdelosen Gesinnung« verurteilt worden (ebd., 80).

Diese Haltung änderte sich erst mit der Reformation. Es war besonders die von Calvin vertretene Prädestinationslehre, die eine Wende herbeiführte. Die Frage war: Woran kann der Mensch erkennen, dass er zu den Erwählten gehört? Die Antwort ist: Es ist vor allem der durch Arbeit erzeugte äußere Erfolg. Auf diese Weise werden »jene selbstgewissen ›Heiligen‹ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen

Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu *erlangen*, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft« (ebd., 150 f.).

Inzwischen hat sich der Kapitalismus seiner religiösen Ursprünge entledigt. Aus der religiösen Askese der Mönche wurde die »innerweltliche Askese« der modernen Berufsarbeit. Mit ihr wurde eine Wirtschaftsordnung geschaffen, die ein »stahlhartes Gehäuse« ist, dem niemand entkommt (ebd., 201). Das Fazit ist: »Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie nie jemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr« (ebd.). Die kapitalistische Wirtschaftsordnung ist, bei aller Zweckrationalität im Einzelnen, in ihrer Gesamtheit ein irrationales »Triebwerk«, das, einmal in Gang gesetzt, mechanisch weiterläuft »bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist« (ebd.).

In seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf«, der 1919 im Druck erschien, verbindet Weber seine Darstellung der Fragestellungen, Methoden und Aussagemöglichkeiten der Wissenschaften mit einer Analyse der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Er betont, dass die Forderung an den Wissenschaftler darin besteht, dass er seine Aufgabe mit »Leidenschaft« ausführt, zugleich aber »*rein der Sache* dient« (Weber 1973, 314). Die Sache der Wissenschaft geht über die Interessen des einzelnen Wissenschaftlers weit hinaus, denn die »wissenschaftliche Arbeit ist eingespannt in den Ablauf des *Fortschritts*« (ebd., 315), ein Fortschritt der an kein Ende gelangt und daher das »*Sinnproblem* der Wissenschaft« aufwirft (ebd., 316). Die Haltung der Menschen gegenüber der Wissenschaft hat in einer Zeit, die das »Erlebnis« und die »Persönlichkeit« in den Mittelpunkt stellt, einen ambivalenten bis ablehnenden Charakter angenommen. Diese Bedürfnisse kann die Wissenschaft nicht befriedigen. Sie leistet anderes. Weber bemerkt: »Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird« (ebd.). Intellektualisierung und »Rationalisierung« bedeutet, dass wir in zunehmendem Maße die Wirklichkeit berechnen und »*beherrschen*« können. »Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt« (ebd., 317).

Das hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Menschen. Der heutige »Kulturmensch« ist nicht mehr wie »irgend ein Bauer der alten Zeit« eingebunden in den »organischen Kreislauf des Lebens«, sondern »hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen« (ebd., 318). Die Wissenschaft bietet Lösungsmöglichkeiten für alle möglichen technischen Probleme an, aber sie ist weder ein »Weg ›zu Gott‹«, noch »zur wahren Natur«, noch ein »Weg zum *Glück*«. Sie sagt uns nichts über den »*Sinn* der Welt«. Die »einfachste Antwort« auf die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft hat – so Weber – Tolstoj gegeben, als er sagte: »Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ›Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‹ keine Antwort gibt« (ebd., 322). Weber macht das an einem Beispiel aus dem Bereich der Medizin deutlich. Jeder Arzt ist verpflichtet, sein ganzes medizinisches Wissen zur Erhaltung des menschlichen Lebens einzusetzen,

unabhängig davon, ob ein Todkranker »um Erlösung vom Leben fleht«. Die »Medizin und das Strafgesetzbuch« verbieten die Frage: »Ob das Leben lebenswert ist und wann?« Als Naturwissenschaft gibt uns die Medizin zwar eine Antwort auf die Frage: »Was sollen wir tun, *wenn* wir das Leben *technisch* beherrschen wollen? *Ob* wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat; – das lassen sie ganz dahingestellt« (ebd., 324).

Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach einer verbindlichen Wertordnung kann die Wissenschaft nicht geben, aber auch nicht die Religion, denn inzwischen gilt für jeden Menschen »diese Grundtatsache, daß er in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat« (ebd., 335). Hilfe bieten aber auch nicht die »Weltanschauungen und Parteimeinungen« (ebd., 332), »weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen« (ebd., 328). Die Ethik lässt sich weder wissenschaftlich, noch weltanschaulich, noch überhaupt rational begründen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach einer verbindlichen Wertordnung muss jeder Einzelne für sich entscheiden. Das gelingt ihm, wenn er »den Dämon findet und ihm gehorcht, der *seines* Lebens Fäden hält« (ebd., 339).

Auch in seinem Vortrag »Politik als Beruf«, der ebenfalls 1919 im Druck erschien, verbindet Weber die Frage nach der Berufsrolle eines Politikers nicht nur mit Fragen einer politischen Ethik, sondern mit der einer Bestimmung der Ethik in einem allgemeinen Sinne. In einem Vorwort aus dem Jahre 1926 weist Webers Frau auf den Anlass dieses Vortrags hin. Ziel dieses Vortrags war es – so Marianne Weber –, »der aus dem Militärdienst entlassenen und vom Erleben der Kriegs- und Nachkriegszeit tief erregten Jugend als Wegweiser für die verschiedenen, auf geistige Arbeit gegründeten Wirkungsformen« zu dienen (Weber 1999, 3). Auch dies zeigt, dass es Weber um mehr ging als nur um eine Soziologie einer spezifischen Berufsrolle. Es ging ihm, nach der Zerstörung der alten politischen und gesellschaftlichen Ordnung, um die Frage einer neuen politischen Ordnung in Deutschland, aber auch um Grundzüge einer verlässlichen Ethik.

Weber beginnt seine Überlegungen mit der Frage der »*Legitimitätsgründe* einer Herrschaft« (ebd., 8). Er unterscheidet drei Formen der legitimen Herrschaft für einen Staat. Es ist erstens die »›traditionale‹ Herrschaft, wie sie der Patriarch und der Patrimonialfürst alten Schlages übten«. Es gibt zweitens die »›charismatische‹ Herrschaft, wie sie der Prophet oder – auf dem Gebiet des Politischen – der gekorene Kriegsfürst oder der plebiszitäre Herrscher, der große Demagoge und politische Parteiführer ausüben«, und es gibt schließlich drittens die legitime »Herrschaft kraft ›Legalität‹, kraft des Glaubens an die Geltung legaler *Satzung*« (ebd.). Es handelt sich um eine »Herrschaft, wie sie der moderne ›Staatsdiener‹« in Erfüllung seiner Pflichten ausübt. Es ist eine Herrschaft, in der die Verwaltung, der Beamtenapparat eine wichtige Rolle spielt. Das gemeinsame dieser drei Arten von Herrschaft in einem Staat besteht darin, dass jede von ihnen »das *Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit* für sich (mit Erfolg) beansprucht« (ebd., 6).

Mit der Abdankung des Kaisers im November 1918 gab es auch formal für eine »traditionale Herrschaft« in Deutschland keine Zukunft mehr. Weber sieht zur Demokratie keine vernünftige Alternative. Doch die gibt es seiner Meinung nach in zwei Versionen, nämlich als »Führerdemokratie« mit einem funktionierenden

Verwaltungsapparat, der sogenannten »Maschine«, oder eine »führerlose Demokratie, das heißt: die Herrschaft der ›Berufspolitiker‹ ohne Beruf, ohne die inneren, charismatischen Qualitäten, die eben zum Führer machen« (ebd., 59). Die einzige Chance für ein Führertum in einem neuen, demokratischen Deutschland sieht Weber in folgendem: »Das einzige Ventil für das Bedürfnis nach Führertum könnte der Reichspräsident werden, wenn er plebiszitär, nicht parlamentarisch gewählt wird. Führertum auf dem Boden der Arbeitsbewährung könnte entstehen« (ebd., 60). Allein, wie sich tatsächlich in der chaotischen Nachkriegssituation der »Betrieb der Politik als ›Beruf‹ gestalten wird«, welche Chancen sich für »politisch Begabte« eröffnen werden, lässt sich noch nicht übersehen.

Bestimmen lässt sich allerdings schon jetzt, welche Qualifikationen ein Berufspolitiker besitzen muss. Es sind: »Leidenschaft – Verantwortungsgefühl – Augenmaß« (ebd., 62). Weber erläutert diese Qualitäten wie folgt: »Leidenschaft im Sinne von *Sachlichkeit*: leidenschaftliche Hingabe an eine ›Sache‹, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist« (ebd.). Doch die Leidenschaft, selbst wenn sie mehr ist als eine bloß »›sterile Aufgeregtheit‹«, reicht nicht. »Sie macht nicht zum Politiker, wenn sie nicht, als Dienst in einer ›Sache‹, auch die *Verantwortlichkeit* gegenüber ebendieser Sache zum entscheidenden Leitstern des Handelns macht« (ebd.). Und schließlich bedarf es, »und das ist die entscheidende psychologische Qualität des Politikers – des *Augenmaßes*, der Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen, also der *Distanz* zu den Dingen und Menschen« (ebd.).

Bemerkenswert ist nun, dass Weber, der seinen Vortrag als Wissenschaftler hält, keine inhaltliche Bestimmung der »Sache« vornimmt, der sich der Politiker leidenschaftlich hinzugeben hat. Er äußert sich, seiner Forderung der »Werturteilsfreiheit« der Wissenschaften entsprechend, neutral. Er sagt:

»Wie die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Es kann nationalen oder menschheitlichen, sozialen und ethischen oder kulturlichen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, er kann getragen sein von starkem Glauben an den ›Fortschritt‹ – gleichviel in welchem Sinn – oder aber diese Art von Glauben kühl ablehnen [...] immer muß irgendein Glaube da sein. Sonst lastet in der Tat [...] der Fluch kreatürlicher Nichtigkeit auch auf den äußerlich stärksten politischen Erfolgen« (ebd., 65). Ein allgemeinverbindliches politisches Ziel lässt sich nicht nennen, denn auch hier »stoßen nun freilich letzte Weltanschauungen aufeinander, zwischen denen schließlich *gewählt* werden muß« (ebd.).

Aber welches Ziel auch immer der Politiker wählt, in jedem Fall braucht er eine ethische Orientierung. Alles »ethisch orientierte Handeln« steht – so Weber – »unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen [...] es kann ›gesinnungsethisch‹ oder ›verantwortungsethisch‹ orientiert sein« (s. Zitat). Als Beispiel für die gesinnungsethische Orientierung nennt Weber das Christentum, aber auch den überzeugten »Syndikalisten«. Der Christ gehorcht nur den Geboten Gottes »und stellt den Erfolg Gott anheim«; der verantwortungsethisch Handelnde akzeptiert dagegen, »daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat« (ebd.).

Unabhängig aber davon, für welche Ethik man sich entscheidet, mit einem Problem wird jede Ethik konfrontiert. Weber bemerkt: »Keine Ethik der Welt kommt

um die Tatsache herum, daß die Erreichung ›guter‹ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenfolgen mit in Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ›heiligt‹« (Weber 1999, 71).

In der politischen Situation seiner Zeit bekommt dieses Problem eine besondere Brisanz. Noch vor dem Ende des Krieges sahen sich »die revolutionären Sozialisten« vor die Frage gestellt, ob es sinnvoll sein könnte, noch einige Jahre Krieg in Kauf zu nehmen, um dann mit größerer Sicherheit die Situation der »Revolution« zu erreichen oder aber den Krieg zu beenden und auf die Revolution zu verzichten. Eine Richtung in dieser Bewegung entschied sich für die erste Variante. Sie waren bereit, eine große Zahl von Kriegstoten in Kauf zu nehmen, um ein Ziel zu erreichen, von dem »jeder wissenschaftlich geschulte Sozialist« urteilen würde, dass als Ergebnis »wieder eine Bourgeoisiewirtschaft entstehen würde, die nur die feudalen Elemente und dynastischen Reste abgestreift haben könnte« (ebd., 72). Weber resümiert skeptisch: »Für dies bescheidene Resultat also: ›noch einige Jahre Krieg‹!« (ebd.).

Ein weiteres Merkmal der Gesinnungsethik betrifft die immer wieder festzustellende plötzliche Verwerfung der bisher vertretenen ethischen Maxime, d. h.: »In der Welt der Realitäten machen wir freilich stets erneut die Erfahrung, daß der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß z. B. diejenigen, die soeben ›Liebe gegen Gewalt‹ gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur *letzten Gewalt*, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde« (ebd., 73). Es ist der bekannte Aufruf zum »letzten Gefechte«. Weber zitiert als Beispiel nun aber nicht das Kampflied der Arbeiterklasse, sondern sagt: Es ist so »wie unsere Militärs den Soldaten bei jeder Offensive sagten: es sei die letzte, sie werde den Sieg und dann den Frieden bringen« (ebd.).

Ein grundlegendes Problem des Gesinnungsethikers besteht darin, dass er die »ethische Irrationalität der Welt« nicht erträgt. »Er ist kosmisch-ethischer ›Rationalist‹« (ebd.). Seine rationalistische These lautet: Aus »Gutem kann nur Gutes, aus Bösem nur Böses folgen« (ebd.). Doch diese These ist nicht haltbar. »Nicht nur der ganze Verlauf der Weltgeschichte, sondern jede rückhaltlose Prüfung der Alltagserfahrung sagt ja das Gegenteil. Die Entwicklung aller Religionen der Erde beruht darauf, daß das Gegenteil wahr ist« (ebd.). Es ist – so Weber – einfach nicht wahr, »daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil. Wer das nicht sieht, ist in der Tat politisch ein Kind« (ebd., 74).

Jeder Handelnde, jeder Mensch, muss mit der Tatsache der ethischen Irrationalität der Welt leben. Für den Politiker verschärft sich das Problem, weil es die Politik immer auch mit Gewalt zu tun hat. Weber bemerkt: »Das spezifische Mittel der *legitimen Gewaltsamkeit* rein als solches in der Hand menschlicher Verbände ist es, was die Besonderheit aller ethischen Probleme der Politik bedingt« (ebd., 77). Jeder, der Politik betreiben will, muss sich der »ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus *ihm selbst* unter ihrem Druck werden kann, bewußt« sein (ebd., 78). Derjenige, der ernsthaft sich der »akosmistischen« Menschenliebe und Güte verpflichtet weiß, wie etwa Jesus von Nazareth oder Franz von Assisi, orientiert sich an einem Reich, das »nicht von dieser Welt« ist. Wer aber in dieser Welt politisch

wirken will, der muss sich von diesem Prinzip verabschieden, denn das politische Handeln, »welches mit gewaltsamen Mittel und auf dem Wege der Verantwortungsethik arbeitet, gefährdet das ›Heil der Seele‹« (ebd., 79).

Gleichwohl schließen sich Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht völlig aus. Weber nennt als Beispiel eine Situation, in der ein »*reifer* Mensch«, der sich der Verantwortungsethik verpflichtet fühlt, zu einem Punkt kommt, an dem er sagt: »›ich kann nicht anders, hier stehe ich‹. Das ist etwas, was menschlich echt ist und ergreift. Denn diese Lage muß freilich für *jeden* von uns, der nicht innerlich tot ist, irgendwann eintreten *können*. Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ›Beruf zur Politik‹ haben *kann*« (ebd., 81).

Webers Wirkung erstreckt sich zunächst auf den Bereich der Soziologie. Er ist über Deutschland hinaus zu einem Klassiker des soziologischen Denkens geworden. Der von ihm ausgelöste »Werturteilsstreit« hat die wissenschaftstheoretische Diskussion belebt und eine Fortsetzung im ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‹ gefunden. Habermas hat von Weber entscheidende Anregungen bekommen. Webers Thesen über den »kapitalistischen Geist« haben weltweit Beachtung gefunden, auch wenn im Detail einzelne Befunde kritisiert wurden (vgl. Heins 2010, 110). Unübersehbar ist auch seine Wirkung auf Vertreter eines politischen Liberalismus, so z. B. bei Dahrendorf (vgl. Dahrendorf 1974). Innerhalb der philosophischen Debatte haben seine Überlegungen zur Ethik dazu geführt, der Verantwortungsethik einen festen Platz innerhalb der konkurrierenden Ethikkonzepte zu sichern.

## 2 Freiheit und Verantwortung (Sartre)

»Der atheistische Existentialismus, den ich vertrete, ist kohärenter. Er erklärt: wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dieses Wesen ist der Mensch. […] Wenn jedoch die Existenz wirklich dem Wesen vorausgeht, ist der Mensch für das, was er ist, verantwortlich. So besteht die erste Absicht des Existentialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden. Und wenn wir sagen, der Mensch ist für sich selbst verantwortlich, wollen wir nicht sagen, er sei verantwortlich für seine strikte Individualität, sondern für alle Menschen. […]. Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen. In der Tat gibt es für uns keine Handlung, die, den Menschen schaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll. Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzeitig den Wert dessen, was wir wählen, zu bejahen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann gut für uns sein, ohne es für alle zu sein. Wenn andererseits die Existenz dem Wesen vorausgeht und wir zugleich existieren und das Bild von uns gestalten wollen, so gilt dieses Bild für alle und für unsere gesamte Epoche. So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir vermuten können, denn sie betrifft die gesamte Menschheit.«

(Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: *Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.* Bd. 4. Reinbek 1994, S. 120 ff.)

Jean-Paul Sartre wird 1905 in Paris geboren. Er studiert 1924 bis 1929 an der École Normale Supérieure und ist in den Jahren 1931 bis 1934 Gymnasiallehrer in Le Havre. Als Stipendiat studiert er 1933 bis 1934 in Berlin die deutsche Phänomenologie und Existenzphilosophie, so z. B. Heidegger, Jaspers und Scheler. Anschließend ist er wieder Gymnasiallehrer in Le Havre, Laon und Paris. 1939 wird er zum Kriegsdienst einberufen und gerät 1940/41 in deutsche Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Befreiung beteiligt er sich am Widerstand gegen die deutsche Besatzung und gründet mit Maurice Merleau-Ponty den Widerstandskreis Socialisme et liberté (vgl. Lévy 2002, 368 ff.). 1943 erscheint sein existentialistisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts.* Seit 1945 lebt er als freier Schriftsteller in Paris. Im Zuge der Entwicklung des Kalten Krieges erklärt sich Sartre 1952 zu einem kritischen Weggefährten der Kommunisten, kritisiert jedoch 1956 scharf die Niederschlagung des Aufstands in Ungarn durch die Sowjetunion. Mit einer Gruppe von Intellektuellen publiziert er 1960 ein Manifest gegen den Kolonialismus und engagiert sich für die politische Autonomie Algeriens. 1964 lehnt er den ihm zuerkannten Literatur-Nobelpreis ab. Ab 1966 nimmt er am Russell-Tribunal teil, das die Verurteilung amerikanischer Kriegsverbrechen in Vietnam zum Ziel hat (Russell/Sartre 1971). Anlässlich des ›Prager-Frühlings‹ im Jahre 1968 kommt es zum endgültigen Bruch mit der kommunistischen Partei. Er engagiert sich für die studentische Protestbewegung vom Mai 1968 und sympathisiert mit der maoistischen Linken (de Beauvoir 1981, 27). Sartre stirbt 1980 in Paris (vgl. Cohen-Solal 1991; Pleger 2017, 279 f.).

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_30, 

Sartre vertritt in allen seinen Schriften, in seinen literarischen ebenso wie in seinen philosophischen und seinen politischen, das Prinzip der Freiheit in einer Radikalität wie vor ihm vielleicht nur Fichte. Allerdings ist er nicht wie dieser ein Idealist. Er rehabilitiert das im Idealismus verworfene ›Ding an sich‹. Die Unterscheidung des ›An-sich-seins‹ vom ›Für-sich-sein‹ wird für ihn zur Grundlage seiner Anthropologie. Sie führt ihn zu der grundlegenden Unterscheidung von Menschen und Dingen. Die Dinge sind durch ihr ›An-sich-sein‹ charakterisiert; sie sind das, was sie sind. Der Mensch dagegen ist nicht das, was er ist. Er kann das Gegebene negieren; er bewegt sich in einem Reich von Möglichkeiten. In der Möglichkeit, sich auf sich selbst zurückbeziehen zu können, ist er ein ›Für-sich-sein‹. Durch die Fähigkeit der Reflexivität wird er zu einem Subjekt, dem die Dinge als Objekte gegenüber stehen. Für Sartre ist der Mensch ein Subjekt.

Das Reich der Möglichkeiten eröffnet dem Menschen als Subjekt die Freiheit, wählen zu können. Die radikale Freiheit besteht in der Selbstwahl. Indem sich der Mensch wählt, entwirft er sich selbst. Er schafft sein eigenes Wesen, seine Essenz. Das, was der Mensch bei seiner Geburt mitbringt, ist seine Existenz, sein pures Dasein. Seine Essenz dagegen schafft er sich selbst. Der Mensch ist das einzige Wesen, »bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht« (s. Zitat). Im Gegensatz zur biblischen Schöpfungslehre, nach der es Gott ist, der den Menschen nach seinem Bilde schafft, zeichnet sich der von Sartre vertretene atheistische Existentialismus dadurch aus, dass er betont, dass der Mensch »zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen. […] der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht. Das ist das erste Prinzip des Existentialismus. Das ist es auch, was man Subjektivität nennt und uns unter ebendiesem Namen vorwirft. Aber was wollen wir damit anderes sagen, als daß der Mensch eine größere Würde hat als ein Stein oder der Tisch? Wir wollen sagen, daß der Mensch […] sich in eine Zukunft wirft, und was sich bewußt ist, sich in die Zukunft zu entwerfen. Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv erlebender Entwurf« (Sartre 1994 a, 120 f.).

Sartre verdeutlicht die Art, wie sich ein Mensch in seinen Handlungen selbst entwirft, an folgendem Beispiel: »Beobachten wir einen Kellner im Café. Er hat lebhafte und eifrige Bewegungen, etwas allzu präzise, etwas allzu schnelle, er kommt mit einem etwas zu lebhaften Schritt auf die Gäste zu, er verbeugt sich mit etwas zuviel Beflissenheit […]. Sein ganzes Verhalten wirkt auf uns wie ein Spiel. […] Er spielt, es macht ihm Spaß. Aber was spielt er? Man braucht ihn nicht lange zu beobachten, um sich darüber klarzuwerden: er spielt Kellner *sein*« (Sartre 1994, 139 f.).

Um aber diese Rolle spielen zu können, um sich selbst in seiner Rolle erkennen und bestätigen zu können, benötigt er ein Publikum – die Gäste. Das Subjekt, das sich in Freiheit entwirft, braucht das andere Subjekt, das es in seiner Subjektivität anerkennt. Sartre bemerkt: »Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muß ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe. Unter diesen Bedingungen entdeckt mir die Entdeckung meines Innersten zugleich auch den anderen, als eine mir gegenüberstehende Freiheit, die nur für oder gegen mich denkt und will. So entdecken wir sofort eine Welt, die wir Inter-Subjektivität nennen werden, und in dieser Welt entscheidet der Mensch darüber, was er ist und was die anderen sind«

(1994 a, 133). Das andere Subjekt unterscheidet sich von einem Ding dadurch, dass dem Subjekt mit dem anderen Subjekt eine Freiheit gegenübertritt.

Sartres Begriff der Freiheit sieht sich verschiedenen Einwänden ausgesetzt. Er erörtert selbst die wichtigsten. Der erste, naheliegende, ist der Hinweis auf die Situation eines Gefangenen. Sartre erläutert: »Wir sagen also nicht, daß ein Gefangener immer frei ist, das Gefängnis zu verlassen, was absurd wäre […], sondern daß er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen […] er kann seinen Ausbruch entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten« (Sartre 1994, 837).

Einen ganz anderen Charakter hat die Vergangenheit, die etwas Notwendiges, Unveränderliches darstellt. Selbst die Erinnerung an sie ist nicht manipulierbar. Doch wir verleihen im Akt der Erinnerung durch unsere aktuellen, freien Entwürfe, die sich auf die Zukunft richten, der Vergangenheit erst eine Bedeutung. Die Bedeutung der Vergangenheit hängt von meinem gegenwärtigen Entwurf ab (vgl. ebd., 860).

Wie aber steht es mit der Tatsache, dass Menschen durch Gefühle zu Taten hingerissen werden können, die ihre freie Entscheidung aufheben? Sartre widerspricht dieser Auffassung entschieden. Es ist z. B. nicht die Traurigkeit, die mich in meinem Sein bestimmt. Es ist umgekehrt das Bewusstsein, das »sich mit Traurigkeit affiziert« (ebd., 143). Dasselbe gilt für die Leidenschaft. Sartre sagt: »Der Existentialist glaubt nicht an die Macht der Leidenschaft. Er wird nie meinen, eine schöne Leidenschaft sei eine alles mitreißende Flut, die den Menschen schicksalhaft zu bestimmten Taten zwingt und daher eine Entschuldigung ist. Er meint, der Mensch ist für seine Leidenschaft verantwortlich« (Sartre 1994 a, 125). Sartre widerspricht damit auch der Macht des Unbewussten, die in der Psychoanalyse von Freud betont wird (vgl. Sartre 1994, 956).

Sartre betont die Radikalität aber auch die Ambivalenz der Freiheit. Er sagt: »Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind zur Freiheit verurteilt« (ebd., 838). Sartre widerspricht jedem Determinismus. Er sagt: Es »gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit« (Sartre 1994 a, 125). Der Fehler des Deterministen besteht darin, dass er den Menschen zu einem Ding macht, das Subjekt zu einem Objekt und das »Für-sich-sein« zu einem »An-sich-sein«. Recht verstanden bedeutet das: »So kann die Zurückweisung der Freiheit nur als Versuch verstanden werden, sich als An-sich-sein aufzufassen […]. Psychologisch läuft das bei jedem von uns auf den Versuch hinaus, die Antriebe und Motive als *Dinge* zu nehmen. Man versucht, ihnen Permanenz zu verleihen: man versucht, sich zu verheimlichen, daß ihre Natur und ihr Gewicht in jedem Moment von dem Sinn abhängen, den ich ihnen gebe« (Sartre 1994, 764).

Sartre hat am Schluss seines existentialistischen Hauptwerks *Das Sein und das Nichts,* das den Untertitel trägt *Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, darauf hingewiesen, dass eine Ontologie keine »moralischen Vorschriften« formulieren kann, gleichwohl lasse sie »ahnen, was eine Ethik sein kann, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer *menschlichen-Realität in Situation* übernimmt« (ebd., 1068 f.). Diese Bemerkung ist aufschlussreich. Sartre hat auch in seinen nachgelassenen Schriften zur Moralphilosophie keine Sollensethik entwickelt. Er lehnt eine metaphysische Ethik, die von überzeitlichen Normen her dem Menschen Pflichten

vorschreibt, ab. Ebensowenig gibt es bei ihm Anleihen bei der antiken Ethik, für die das Streben nach Glück zur menschlichen Natur gehört; denn es gibt für ihn keine menschliche Natur.

Leitend wird für seine Ethik dagegen der Begriff der Verantwortung, und der durchzieht durchgängig sein philosophisches Werk. Er findet sich bereits thematisch in *Das Sein und das Nichts*. Die Ethik der Verantwortung sagt nicht, was der Mensch von Natur aus will, noch was er tun soll. Die Verantwortung ist vielmehr ein »Faktum«, das mit der »Faktizität der Freiheit« (ebd., 838) unlösbar verbunden ist. Der Mensch ist für sein Tun verantwortlich. Er kann sich davon nicht befreien, noch sich mit dem Hinweis auf unglückliche Umstände entschuldigen. Sartre erläutert den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung wie folgt: »Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein (»l'homme est condamné à être libre«). Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut« (Sartre 1994 a, 125). Er definiert Verantwortlichkeit wie folgt: »Wir nehmen das Wort ›Verantwortlichkeit‹ in seinem banalen Sinn von ›Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands zu sein‹« (Sartre 1994, 950). Seine Verantwortung betrifft nicht nur sein eigenes Tun; denn indem sich der Mensch durch seine eigene Wahl selbst schafft, bringt er zugleich ein »Bild des Menschen« hervor, und dieses Bild gilt »für alle und unsere gesamte Epoche«. Mehr noch: Seine Verantwortung betrifft »die gesamte Menschheit« (s. Zitat).

Sartres Verantwortungsethik unterscheidet sich von der metaphysischen Ethik Kants. Ausgangspunkt ist für ihn nicht die ›reine praktische Vernunft‹, die einen kategorischen Imperativ enthält, sondern es sind die einzelnen Handlungen, durch die sich der Mensch selbst schafft. Gleichwohl ist eine Nähe zu Kant unübersehbar. Sie besteht darin, dass für beide »die Menschheit« eine ethische Größe ist, die zum Maßstab wird, an dem die moralische Qualität der Handlung zu prüfen ist. Die Nähe zu Kant kommt in folgender Aussage Sartres deutlich zum Ausdruck: »Alles geschieht so, als ob bei jedem Menschen die ganze Menschheit den Blick auf sein Handeln gerichtet hätte, und sich nach seinem Handeln richten würde. Und jeder Mensch muß sich sagen: bin ich auch der, der das Recht hat, so zu handeln, daß die Menschheit sich nach meinen Taten richten kann?« (Sartre 1994 a, 123).

Sartre macht deutlich, dass die Freiheit, die die totale Verantwortung einschließt, Angst macht. Ihm wird daraufhin in der von den Kommunisten herausgegebenen Zeitung *Action* vorgeworfen, der Existentialismus vertrete einen »Quietismus der Angst« (Sartre 1994 a, 92). Sartre antwortet darauf im Dezember 1944 mit einer »Klarstellung«. Er betont zunächst, dass der Existentialismus, der den Menschen durch das Handeln definiert, selbstverständlich »kein Quietismus ist«. Anders verhält es sich mit dem Begriff der Angst. Er sagt: »Wenn der Mensch *nicht ist,* sondern *sich schafft*, und wenn er, indem er sich schafft, die Verantwortlichkeit für die ganze Gattung Mensch übernimmt, wenn es weder einen Wert noch eine Moral gibt, die *a priori* gegeben sind, sondern wenn wir in jedem Fall allein entscheiden müssen, ohne Stütze, ohne Führung und dennoch *für alle*, wie sollten wir da nicht Angst haben, wenn wir handeln müssen? […] Um es ganz genau zu sagen: *Die Angst ist keineswegs ein Hindernis für das Handeln, sondern vielmehr dessen Voraussetzung,*

*und sie ist eins mit dem Sinn jener erdrückenden Verantwortlichkeit aller gegenüber allen, die unsere Pein und unsere Größe ausmacht*« (ebd., 95).

Der zweite Vorwurf, der dem Existentialismus von den Kommunisten gemacht wurde, war der der Hoffnungslosigkeit. Auch hier bestätigt Sartre zunächst einmal den verwendeten Begriff. Er gibt ihm jedoch eine neue, positive Wendung. Er betont, »daß die Hoffnung das schlimmste Hemmnis für das Handeln ist« (ebd., 95 f.). Hoffen heißt, darauf vertrauen, dass sich die Dinge von allein zum Guten wenden. Die Frage ist aber: »Darf man hoffen, daß der Krieg ganz allein und ohne uns zu Ende geht, daß die Nazis uns die Hand reichen, daß die Privilegierten der kapitalistischen Gesellschaft […] ihre Privilegien aufgeben? Wenn wir all das hoffen, brauchen wir nur die Hände in den Schoß legen« (ebd., 96). In Wirklichkeit – so Sartre – bedeutet Hoffnungslosigkeit nichts anderes als die Erkenntnis, dass der Mensch mit seinen »unendlichen Verantwortlichkeiten« allein ist und nur auf sich zählen kann. Er hat kein »anderes Schicksal als das, das er sich auf dieser Erde schmieden wird« (ebd.). Keinesfalls aber ist diese Art von Hoffnungslosigkeit Ausdruck von Pessimismus. Im Gegenteil: »*So wie die Angst sich nicht vom Sinn für die Verantwortlichkeit unterscheidet, ist die Hoffnungslosigkeit eins mit dem Willen*; mit der Hoffnungslosigkeit beginnt der wahre Optimismus: der Optimismus dessen, der nichts erwartet, der weiß, daß er keinerlei Recht hat und ihm nichts zukommt, der sich freut auf sich allein zu zählen und allein zum Wohl aller zu handeln« (ebd.).

Für Sartre gibt es kein Schicksal, dem sich der Mensch zu unterwerfen hätte, sondern nur eins, das er selbst »schmieden« wird. Von der Verantwortung dafür kann er sich nicht befreien. Diese radikale These erläutert er an drei Beispielen: Geburt, Krieg und Krankheit. Die ersten beiden finden sich in seinem Werk *Das Sein und das Nichts*, das während des Zweiten Weltkriegs entstand; das dritte in den 1947/48 verfassten Abhandlungen *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, die posthum erschienen. In allen drei Fällen widerspricht Sartres Argumentation dem gängigen Verständnis von Schicksal. Für jede Situation, in die ein Mensch gerät, trägt er Verantwortung, auch dann, wenn er nicht ihr Urheber ist, d. h. im strengen Wortsinn nicht für sie verantwortlich ist. Verantwortung übernehmen heißt: auf eine Situation mit einer Handlung antworten.

Das zeigt sich bereits beim ersten Beispiel. Sartres These lautet: Der Mensch trägt auch für seine Geburt Verantwortung. Dem naheliegenden Einwand: »›Ich habe nicht verlangt, geboren zu werden‹«, begegnet Sartre mit dem Hinweis, dass der Mensch zwar in die Welt »*geworfen*« wird, aber »nicht in dem Sinn, daß ich preisgegeben und passiv bliebe in einem feindlichen Universum, wie die Planke, die auf dem Wasser treibt, sondern im Gegenteil in dem Sinn, daß ich mich plötzlich allein und ohne Hilfe finde, engagiert in eine Welt, für die ich die gesamte Verantwortung trage, ohne mich, was ich auch tue, dieser Verantwortung entziehen zu können« (Sartre 1994, 954). Ja, selbst für den Versuch, der Verantwortung durch Selbstmord zu entgehen, bin ich verantwortlich. Verantwortlich bin ich auch dafür, wie ich mich zu dem Faktum meiner Geburt stelle. In jedem Fall ist diese Stellungnahme Ausdruck meiner Selbstwahl, und zu ihr gehört das Faktum meiner Geburt. Dieses Faktum ist mir niemals »roh« gegeben, sondern gehört zur Rekonstruktion meiner eigenen aktuellen Entwürfe. Die Geburt ist unablösbarer Teil meines Selbstverhältnisses. »Also *wähle* ich in gewissem Sinn, geboren zu sein« (ebd., 954). Meine »ver-

schiedenen Haltungen gegenüber meiner Geburt, das heißt gegenüber dem *Faktum*, daß ich eine Anwesenheit in der Welt realisiere, sind eben nichts anderes als verschiedene Arten, diese Geburt in voller Verantwortlichkeit zu übernehmen und zur *meinen* zu machen« (ebd.).

Ähnlich argumentiert Sartre bei dem Beispiel des Krieges. Er betont zunächst: Die Verantwortung zu übernehmen für das, was mir zustößt, also z. B. ein Krieg, bedeutet kein Akzeptieren. Die »absolute Verantwortlichkeit […] ist das bloße logische Übernehmen der Konsequenzen unserer Freiheit« (ebd., 951). Die Konsequenzen der Freiheit sind, »daß ich als Mensch immer auf der Höhe dessen bin, was mir zustößt, denn was einem Menschen durch andere Menschen und durch ihn selbst zustößt, kann nur menschlich sein« (ebd.). Selbst die »grauenhaftesten Situationen des Krieges, die schlimmsten Foltern schaffen keinen unmenschlichen Sachverhalt: es gibt keine unmenschliche Situation« (ebd.). Auch das sogenannte Unmenschliche ist etwas Menschliches. Entscheidend aber ist: Jede Situation, in der ich mich befinde, ist »*meine*«. Das gilt auch für den Krieg, d.h »wenn ich in einem Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg *mein* Krieg, er ist nach meinem Bild, und ich verdiene ihn. Ich verdiene ihn zunächst, weil ich mich ihm immer durch Selbstmord oder Fahnenflucht entziehen konnte: diese letzten Möglichkeiten müssen uns immer gegenwärtig sein, wenn es darum geht, eine Situation zu beurteilen. Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn *gewählt* […]. Wenn ich also dem Tod oder der Entehrung den Krieg vorgezogen habe, dann geschieht alles so, als trüge ich die gesamte Verantwortung für diesen Krieg« (ebd., 951 f.). Angesichts dieser Situation verliert die Tatsache, dass andere ihn erklärt haben, völlig an Bedeutung. Indem ich Verantwortung für diesen Krieg übernehme, bleibt meine Selbstwahl mit ihm verbunden, d. h., »indem ich mich für oder gegen ihn engagiere, kann ich jetzt meine Selbstwahl nicht mehr von der Wahl dieses Krieges unterscheiden: diesen Krieg leben heißt durch ihn mich wählen und durch meine Selbstwahl ihn wählen« (ebd., 952).

Bei der Erörterung des Beispiels der Krankheit präzisiert Sartre die bereits genannten Aspekte des Zusammenhangs von Situation und Freiheit, von Schicksal und Verantwortung. Jeder Mensch ist durch seine Faktizität bedingt. Das bedeutet, »ich werde, soweit ich Passivität bin, in meiner Faktizität durch die Ordnung der Welt affiziert. Wenn ich zum Beispiel ein verseuchtes Gebiet betrete, werde ich affiziert, das heißt angesteckt. Ich bin dann zum Beispiel tuberkulös« (Sartre 2005, 754). Die Krankheit stellt ein Schicksal dar; denn durch sie wird der Mensch in seinen Möglichkeiten beschränkt. War er z. B. »Schauspieler oder Sportler«, so kann er nun diese Tätigkeiten nicht mehr ausüben. Es sieht so aus, als wäre sein Leben mit seinem »Strauß von Möglichkeiten« nun auf einige wenige reduziert. Doch diese Vorstellung gibt die Wirklichkeit nur unzureichend wieder. Schon die Weise, wie der Mensch zu der neuen Situation Stellung nimmt, ist Ausdruck seiner Freiheit. Er kann versuchen, sich an die verloren gegangenen Möglichkeiten zu klammern, sie leugnen, resigniert auf sie verzichten oder versuchen, sie wiederzugewinnen. Entscheidend ist aber, dass neue Möglichkeiten auftauchen. Sartres radikale These ist: Ein »Kranker besitzt weder mehr noch weniger Möglichkeiten als ein Gesunder; er hat seinen Fächer von Möglichkeiten wie der andere, und er hat über seine Situation zu entscheiden […]. Anders gesagt, die Krankheit ist eine *conditio*, innerhalb deren

der Mensch erneut frei und ohne Entschuldigung ist. Er muss die Verantwortung für seine Krankheit übernehmen. Seine Krankheit ist eine Entschuldigung dafür, seine Möglichkeiten eines Nicht-Kranken nicht zu verwirklichen, jedoch keine für seine Möglichkeiten als Kranker, die ebenso zahlreich sind« (ebd., 755). Der Kranke ist für seine Krankheit nicht verantwortlich; denn er hat sie nicht verursacht. Sie ist etwas, das ihn »von außen verwandelt, unterhöhlt, erdrückt, zerrüttet«, ihm aber nicht seine Freiheit nimmt; denn für »mein lebendiges Leben eines Kranken« habe ich schließlich auch »das zu verantworten, wofür ich nicht verantwortlich bin« (ebd., 756). An diesem Gedanken hält Sartre fest, auch wenn er später stärker betont, wie eng der gesellschaftliche »Spielraum« der Freiheit ist (vgl. Sartre 1988, 164 f.).

Sartres Wirkungsgeschichte geht über den Bereich der Philosophie weit hinaus. Seine Romane und Dramen haben in den Jahrzehnten nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine weltweite Beachtung gefunden und andere Schriftsteller und Filmemacher inspiriert. Sein politisches Engagement hat am Beispiel des Algerienkrieges nicht nur die französische Öffentlichkeit auf das Problem des Kolonialismus aufmerksam gemacht. Seine Auseinandersetzung mit dem Kommunismus stellte einen ideologischen Marxismus in Frage. Er gab dem Protest gegen den Vietnamkrieg eine Stimme. Im Bereich der Philosophie ist der von ihm vertretene atheistische Existentialismus im Spektrum anderer existentialistischer Strömungen zu einer eigenständigen Position geworden. Seine Überlegungen zur Ethik machen den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung in eindrucksvoller Weise deutlich.

## 3 Kommunikative Vernunft und Diskurs (Apel/Habermas)

»Ideal nenne ich eine Sprechsituation, in der Kommunikationen nicht nur nicht durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben. Die ideale Sprechsituation schließt systematische Verzerrungen der Kommunikation aus. Und zwar erzeugt die Kommunikationsstruktur nur dann keine Zwänge, wenn für alle Diskursteilnehmer eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen, gegeben ist. […] Wenn es zutrifft, daß wir einen vernünftigen, d. h. argumentativ erzielten und zugleich wahrheitsverbürgenden Konsensus von einem bloß erzwungenen oder täuschenden Konsensus letztlich nur durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterscheiden können; wenn wir weiterhin davon ausgehen dürfen, daß wir uns faktisch jederzeit zutrauen und auch zutrauen müssen, einen vernünftigen von einem trügerischen Konsensus zu unterscheiden, weil wir sonst den vernünftigen Charakter von Rede preisgeben würden; und wenn gleichwohl in keinem empirischen Fall eindeutig festgestellt werden kann, ob eine ideale Sprechsituation gegeben ist oder nicht – dann bleibt die folgende Erklärung: Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung. Diese Unterstellung kann, sie muß nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion. Ich spreche deshalb lieber von einer Antizipation, von einem Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation.«

(Jürgen Habermas: *Wahrheitstheorien*. In: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1984, S. 177 u. 180)

Die Kommunikations- und Diskursethik wurde von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, die beide in Bonn studierten und Schüler Erich Rothackers waren, in einem über viele Jahre sich erstreckenden Gedankenaustausch entwickelt. Apel, 1922 in Düsseldorf geboren, wurde 1950 mit einer Dissertation über Heidegger promoviert. Er habilitierte sich 1961 in Mainz mit seiner Arbeit *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Von 1962–1969 war er Professor für Philosophie an der Universität in Kiel, von 1969–72 an der Universität in Saarbrücken und von 1972 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1990 an der Universität in Frankfurt a. M. (vgl. Reese-Schäfer, Hamburg 1990).

Den entscheidenden Impuls für seine am Gespräch orientierte Kommunikationsethik empfing Apel bemerkenswerterweise nicht aus der Struktur des platonischen Dialogs und auch nicht von den klassischen deutschen Sprachphilosophen Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt, sondern aus dem amerikanischen Pragmatismus. Es war Charles Sanders Peirce (1839–1914), der in der von ihm entwickelten *Semiotik* eine pragmatische Wahrheitstheorie entwarf, die die traditionelle Korrespondenztheorie durch eine Konsenstheorie ersetzte. Sein Gedanke war, dass die Wissenschaften nicht in der Lage seien, für die Ergebnisse ihrer Forschung eindeutige Entsprechungen von Satz und Sachverhalt behaupten zu können, sondern dass nur auf lange Sicht in einer »idealen Gemeinschaft« ein vernünftiger, d. h. wahrheitsverbürgernder Konsens erzielt werden könne. Das bedeu-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_31, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

tet, dass »die Allgemeinheit der Forscher«, d. h. »jede wissenschaftliche Intelligenz mit der Aussage zufrieden sein *muß*« – nicht bloß tatsächlich ist. (Peirce 2000 I, 239). Apel zitiert diese These von Peirce wie folgt: »›The real … is that (genauer: the object of the opinion) which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a *Community*, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge‹« (Apel 1973, II, 173).

Dieses, auf theoretische Wahrheit abzielende, Modell überträgt Apel auf den Bereich der Ethik. Ziel seiner Kommunikationsethik ist es, zu ethischen Aussagen und Normen zu kommen, die ebenso verbindlich sind wie die im Bereich der Wissenschaft angestrebten. Um diese neuartige Problemstellung zu erfassen, ist nichts weniger nötig als eine grundlegende »Transformation der Philosophie« (Apel 1973). Konkret bedeutet das, dass das von Kant entworfene »transzendentale Subjekt« zu einer an der Sprache orientierten »transzendentalen Intersubjektivität« hin erweitert werden muss. Philosophie erhält auf diese Weise den Charakter einer Transzendentalpragmatik. Die transzendentale Intersubjektivität bildet das »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«, das die Voraussetzung jeder realen Kommunikationsgemeinschaft ist. Kommunikation aber bedeutet Verständigung mit Hilfe der Sprache. Verständigung innerhalb der realen Kommunikationsgemeinschaft geschieht daher auf dem Hintergrund der transzendentalen Intersubjektivität, d. h. sie hat das »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft« zur Voraussetzung.

Apel formuliert diesen Ansatz so: »Das Problem, auf das die moderne Diskussion geführt hat, scheint darin zu bestehen, die kantsche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis als Frage nach der Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über Sinn und Wahrheit von Sätzen bzw. Satzsystemen zu erneuern. Das würde bedeuten, daß die kantsche Erkenntniskritik als Bewußtseinsanalyse in eine Sinnkritik als Zeichen-Analyse zu transformieren wäre; deren ›höchster Punkt‹ würde nicht die schon jetzt erreichbare objektive Einheit der *Vorstellungen* in einem als intersubjektiv unterstellten ›Bewußtsein überhaupt‹ sein, sondern die durch konsistente Zeicheninterpretation, dermaleinst zu erreichende Einheit der Verständigung in einem unbegrenzten intersubjektiven Konsens« (ebd., 163 f.).

Mit dem Konzept einer Transzendentalpragmatik verbindet sich für Apel der Anspruch einer »Letztbegründung« der Ethik (ebd., 405). Diese erscheint in der Gegenwart aber problematischer denn je. Es ist nicht nur der weit verbreitete Kulturrelativismus, der sie in Frage stellt, sondern auch die in modernen Gesellschaften anzutreffende Unterstellung der »wertneutralen« Objektivität der Wissenschaften einerseits und der subjektiven Beliebigkeit individueller moralischer Urteile andererseits. Aber auch von Fachphilosophen gibt es erhebliche Einwände. So vertreten Karl Popper und Hans Albert die These, dass Letztbegründungen unmöglich seien, da sie sich zwangsläufig in folgende Aporien begeben: Die erste besteht darin, dass für jede Begründung eine weitere gefordert werden kann und sich so ein *infiniter Regreß* einstellt; die zweite, dass auf begründungsbedürftige Prämissen zurückgegriffen wird und so ein ›logischer Zirkel‹ entsteht; die dritte schließlich, dass die Begründungsreihe durch eine dogmatische Behauptung abgebrochen wird (vgl. Albert 1980, 13).

Doch die Argumente der Gegner der Letztbegründung der Ethik sind fehlerhaft; denn jeder, der argumentiert, ist bereits Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft, die im »Apriori der Kommunikations-gemeinschaft« begründet ist. »Wer aber nicht an der Diskussion teilnimmt, der kann überhaupt nicht die Frage nach der Rechtfertigung ethischer Grundprinzipien stellen« (ebd., 421). Das bedeutet, dass »jeder, der spricht oder auch nur sinnvoll handelt, bereits an einer virtuellen Diskussion teilnimmt« (ebd.). Ausgeschlossen sind damit freilich nicht Täuschung und Lüge. Vielmehr muss jeder Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft die Verständigung »in jedem Augenblick seines Lebens *willentlich bekräftigen*« (ebd.). Entscheidend ist aber, dass Täuschung und Lüge nur gelingen, wenn sie sich als Wahrheit ausgeben. Der Anspruch auf Wahrheit ist der Aussage immanent.

Das »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft« betrifft nicht nur theoretische Aussagen, sondern ebenso alle praktischen. Es verbindet sich mit dem Gedanken, »alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu *rechtfertigen*« (ebd., 424). Zu diesen praktischen Ansprüchen gehören auch die menschlichen Bedürfnisse. »Menschliche ›Bedürfnisse‹ sind als interpersonal kommunizierbare ›Ansprüche‹ ethisch relevant; sie sind anzuerkennen, sofern sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können« (ebd., 425).

Apel verbindet seine Transzendentalpragmatik mit Überlegungen einer situationsbezogenen Verantwortungsethik. Im Anschluss an Max Weber betont er, dass der verantwortlich handelnde Mensch die Konsequenzen seines Tuns zu tragen hat. Er räumt ein, dass sich im politischen Bereich gesinnungsethische Maximen oft nicht durchhalten lassen. »So ist es z. B. dem Politiker – und nicht nur ihm – mit Rücksicht auf die zu verantwortenden Konsequenzen oft nicht möglich, das fundamentale Gebot jeder Kommunikationsethik (wie auch schon der Kantischen Ethik) einzuhalten, das die Lüge verbietet. Das gleiche gilt für das Verbot, einen Menschen bloß als Mittel, und nicht auch als Selbstzweck zu behandeln« (ebd., 428). Jeder Mensch, der handelt, steht vor dem »Problem der verantwortlichen *Situationseinschätzung* und *Situationsentscheidung*, die […] niemandem abgenommen werden kann« (ebd., 434 f.).

Die Frage ist, ob mit dieser Annäherung an Formen der »modernen, existentialistischen Situationsethik« nun nicht doch dem »Irrationalismus« das Feld überlassen wird. Apel verneint diese Konsequenz; denn in jeder Situation bleiben die Ansprüche einer Kommunikationsethik zumindest als »*regulative Prinzipien*« erhalten. Er beruft sich dabei auf Sartre, der – so Apel – betont: Der Einzelne kann, auch wenn er »scheinbar alle moralischen Normen« übertritt, »seiner Intention nach stellvertretend für die Menschheit handeln […]. In diesem Falle müßte prinzipiell jeder Andere, der sich in seine Lage zu versetzen mag, ihm seine Zustimmung nachträglich erteilen und so die Erfüllung der moralischen Normen der Kommunikationsgemeinschaft feststellen können« (ebd., 428). Zwischen der realen Kommunikationsgemeinschaft, in der sich jeder Handelnde befindet, und der idealen, die den Normen der Kommunikationsethik entspricht, besteht zwar kein logischer, wohl aber ein »dialektischer« Widerspruch. »Die Auflösung dieses Widerspruchs kann man […] nur von der geschichtlichen Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft *in* der realen erwarten; ja man muß diese geschichtliche Auflösung des Widerspruchs moralisch postulieren« (ebd., 430 f.).

In seinem 1988 erschienenen Buch *Diskurs und Verantwortung* stellt Apel die Verbindung von Kommunikations- und Verantwortungsethik in den Kontext der gegenwärtigen geschichtlichen Situation der Menschheit. Sie ist durch zwei Risiken bestimmt. Das eine besteht »in der Gefahr eines nuklearen Vernichtungskrieges«, das zweite »in der vielleicht noch größeren Gefahr einer Zerstörung der menschlichen Öko- und Biosphäre« (Apel 1988, 42). Beide sind das Ergebnis fortgeschrittener Technik. Die moralische Herausforderung dieser Gefahren besteht darin, dass der technisch hochgerüstete *homo faber* die Konsequenzen seiner Handlungen nicht mehr unmittelbar erfährt. Der Pilot, der im Krieg eine Atombombe abwirft, erlebt nicht die maßlose, zerstörerische Wirkung seines Tuns, und die ökologisch katastrophalen Konsequenzen der Abholzung der Regenwälder machen sich erst Jahrzehnte später bemerkbar. Diese Sachverhalte machen deutlich, dass *homo faber* gegenüber *homo sapiens* weit voraus ist. »Technische Ratio« und »praktische Vernunft« klaffen weit auseinander. »Homo sapiens« muß einsehen, »daß ihm nun – vielleicht in letzter Stunde – die Aufgabe zufällt, die entstandene Kluft auszugleichen« (ebd., 44). Es ist höchste Zeit, »die *Verantwortung der Vernunft*« zu erkennen (ebd.).

Diese Gefahren haben auch Auswirkungen auf die nicht aufzugebende Forderung der Verwirklichung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, die die »Emanzipation« zum Ziel hat. Doch sie erscheint in einem neuen Licht. Die genannten aktuellen Gefahren machen deutlich, dass sich dieses Ziel nur unter der Bedingung der »*Existenzerhaltung der realen Kommunikationsgemeinschaft*« (ebd., 39) erreichen lässt. Beide Aspekte gehören zusammen. »Daraus folgt, daß in den konkreten geschichtlichen Situationen stets eine *Vermittlung* zu bewerkstelligen ist zwischen der Forderung der Verwirklichung der idealen Kommunikationsgemeinschaft und der Forderung der Existenzerhaltung der realen Kommunikationsgemeinschaft« (ebd.).

Jürgen Habermas wird 1929 ebenfalls in Düsseldorf geboren. Er studiert an den Universitäten Göttingen, Zürich und Bonn und wird 1954 mit einer Dissertation über Schelling von Rothacker promoviert. Nach seiner Zeit als Assistent bei Adorno und Horkheimer am ›Institut für Sozialforschung‹ in Frankfurt a. M. habilitiert er sich im Fach Politikwissenschaft mit seiner Arbeit *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* bei Wolfgang Abendroth an der Universität Marburg. Noch vor Abschluss des Verfahrens erhält er in Heidelberg auf Betreiben Hans-Georg Gadamers eine außerordentliche Professur für Philosophie an der Universität Heidelberg. In der Zeit von 1964–71 ist er ordentlicher Professor für Philosophie und Soziologie an der Universität Frankfurt a. M. Von 1971 bis 1980 leitet er neben Carl Friedrich von Weizsäcker das ›Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt‹ in Starnberg. 1983 kehrt er nach Frankfurt a. M. zurück und ist bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1994 dort Professor für Philosophie (vgl. Iser/Strecker 2010).

Habermas schließt sich mit seinen Überlegungen an die ›Kritische Theorie der Gesellschaft‹ von Horkheimer, Adorno und Herbert Marcuse an, die Horkheimer mit seinem programmatischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« aus dem Jahre 1937 initiiert hatte. Im Unterschied zur traditionellen Theorie, deren Ziel das »Einordnen der Tatsachen in bereitliegende Begriffssysteme« ist (Horkheimer 1972, 25), verfolgt die Kritische Theorie – so Horkheimer – ein praktisches Interesse. Es ist das »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts« (ebd., 56).

Es zielt nicht »auf Vermehrung des Wissens als solchen ab, sondern auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen« (ebd., 58). Kritische Theorie ist vornehmlich Ideologiekritik. Diese wird auch zum leitenden Motiv der ethischen Überlegungen Adornos. In seinem 1951 erschienenen Buch *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* beschränkt er sich darauf, die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu kritisieren, ohne ethisch-praktische Perspektiven für ein Leben jenseits der Entfremdung zu entwickeln. Skeptisch gegenüber allen Utopien, teilt er nicht mehr die Hoffnung auf eine Revolution im Sinne von Marx. Seine 1944, in der Zeit des Krieges, formulierten Überlegungen gipfeln in der resignativen Aussage: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (Adorno 1969, 42).

Habermas bleibt der Grundintention der Kritischen Theorie auf »Emanzipation des Menschen« treu, befreit sie aber aus ihrer »negativistischen Sackgasse« (Brunkhorst) dadurch, dass er der – in Deutschland 1949 neu errichteten – Demokratie Chancen für die Entwicklung eines »herrschaftsfreien Dialogs« einräumt. Ansätze für dieses Konzept finden sich bereits in seiner Habilitationsschrift. Seine Untersuchungen über den Strukturwandel der Öffentlichkeit finden einen entscheidenden Anknüpfungspunkt in Kants Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* aus dem Jahre 1784. Er sieht in ihm einen Anwalt der »Vermittlung von Politik und Moral« und in dessen Forderung nach einem »›öffentlichen Gebrauch der Vernunft‹« seine eigene Intention deutlich ausgesprochen (vgl. Habermas 1975, 129). Doch das von Kant vertretene Prinzip der »Publizität« ist in modernen Gesellschaften ihrer politisch-moralischen Dimension beraubt worden, weil die öffentliche Meinung selbst »kulturindustriell« (ebd., 289) gesteuert wird. Gleichwohl ist – so Habermas – »an dem Begriff der öffentlichen Meinung in einem komparativen Sinne festzuhalten, weil die Verfassungsrealität des Sozialstaates als der Prozeß begriffen werden muß, in dessen Verlaufe eine politisch fungierende Öffentlichkeit verwirklicht« werden kann (ebd., 288).

In seiner Antrittsvorlesung »Erkenntnis und Interesse« an der Universität Frankfurt a. M. verdichtet sich der Gedanke vom »öffentlichen Gebrauch der Vernunft« in Anlehnung an Webers Begriff des »Erkenntnis*interesses*« (vgl. Weber 1988, 161) zu einem Konzept von unterschiedlichen »erkenntnisleitenden Interessen« (Habermas 1969, 155). Sie sind Teil einer »kritischen Wissenschaftstheorie, die den Fallstricken des Positivismus entgeht« (ebd.). Es gibt erstens ein »*technisches*« Interesse, das den »empirisch-analytischen« Wissenschaften zugrundeliegt, zweitens ein »*praktisches*« Interesse, das den »historisch-hermeneutischen« Wissenschaften zuzuordnen ist und drittens das »*emanzipatorische* Erkenntnisinteresse«, das in den »Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften« eingeht (ebd., 155).

Dem technischen Erkenntnisinteresse liegt der Gedanke zugrunde, »daß erfahrungswissenschaftliche Theorien die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der möglichen informativen Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten Handelns erschließen. Dies ist das Erkenntnisinteresse an der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse« (ebd., 157).

Im Unterschied dazu ist anzunehmen, »daß die hermeneutische Forschung die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der Erhaltung und der Erweiterung der Intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung erschließt. Sinnverstehen richtet sich seiner Struktur nach auf möglichen Konsensus von Han-

delnden im Rahmen eines tradierten Selbstverständnisses. Dies nennen wir, im Unterschied zum technischen, das praktische Erkenntnisinteresse« (ebd., 158).

Die »systematischen *Handlungswissenschaften*«, zu denen Ökonomie, Soziologie und Politik gehören, haben das Ziel, *nomologisches* Wissen hervorzubringen. Eine »kritische Sozialwissenschaft« bleibt aber nicht dabei stehen. Sie hat das Interesse, »ideologisch festgefrorene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse« zu erfassen. Ihre Aufgabe ist die »*Ideologiekritik*«. Sie löst damit, »ebenso übrigens wie die *Psychoanalyse* […] einen Vorgang der Reflexion« aus, der den Charakter einer »Selbstreflexion« annimmt. »Diese löst das Subjekt aus der Abhängigkeit von hypostasierten Gewalten. Selbstreflexion ist von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse bestimmt. Die kritisch orientierten Wissenschaften teilen es mit der Philosophie« (ebd., 159). Selbstreflexion ist verbunden mit dem »Interesse an Mündigkeit« und dieses artikuliert sich im Medium der Sprache. »Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen« (ebd., 163). Ziel des Interesses an Mündigkeit ist eine »emanzipierte Gesellschaft«, die sich zu einem »herrschaftsfreien Dialog aller mit allen entfaltet« (ebd., 164). In ihm kommt es nicht nur zu einer zwanglosen, »wechselseitig gebildeten Identität des Ich«, sondern auch zur Übereinstimmung von Aussagen. »Insofern gründet die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens« (ebd.).

Während das praktische und das emanzipatorische Interesse sich zwanglos verbinden lassen, gibt es zum technischen Interesse ein Konkurrenzverhältnis. In seinem Aufsatz »Technik und Wissenschaft« als Ideologie aus dem Jahre 1968 hat Habermas dieses Verhältnis thematisiert. Er macht darauf aufmerksam, dass das technische Interesse, das sich am Modell eines zweckrationalen, erfolgskontrollierten Handelns orientiert, in zunehmendem Maße zum vorherrschenden Muster der modernen Industriegesellschaft wird. Er erläutert diesen Sachverhalt so: »Wenn man mit Arnold Gehlen die innere Logik der technischen Entwicklung darin sieht, daß der Funktionskreis zweckrationalen Handelns schrittweise […] auf die Ebene von Maschinen übertragen wird, dann könnte jene technokratisch gerichtete Intention als eine letzte Stufe dieser Entwicklung verstanden werden« (ebd., 82). Diese Intention wird zu einer »Ideologie […], die praktische Fragen ausklammert« (ebd., 83). Die Technik als Ideologie durchzieht alle Lebensbereiche. Sie macht den Menschen zum Objekt eines »erfolgskontrollierten Handelns« und eliminiert den Unterschied von Technik und Praxis. »Die neue Ideologie verletzt mithin ein Interesse, das an einer der beiden fundamentalen Bedingungen unserer kulturellen Existenz haftet: an Sprache, genauer an der durch umgangssprachliche Kommunikation bestimmten Form der Vergesellschaftung und Individuierung. Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer Intersubjektivität der Verständigung ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation. Das technokratische Bewußtsein läßt dieses praktische Interesse hinter dem an der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt verschwinden« (ebd., 91).

In seiner Abhandlung »Wahrheitstheorien« aus dem Jahre 1972 hat Habermas eine Konsensustheorie der Wahrheit entwickelt, die zugleich seine Diskursethik enthält. Im Unterschied zur klassischen Korrespondenztheorie, die Wahrheit als Über-

einstimmung bzw. Entsprechung von Aussage und Sachverhalt interpretiert, liegt für die Konsenstheorie ein Wahrheitsanspruch erst dann vor, wenn eine Aussage als eine Tatsache behauptet wird. Die Behauptung ist berechtigt oder unberechtigt, nicht wahr oder falsch. Die Frage der Berechtigung einer Behauptung entsteht erst dann, wenn das fraglose Einverständnis über die in einer Kommunikation ausgetauschten Mitteilungen in Frage gestellt wird. In dieser Situation werden die in der Kommunikation »stillschweigend« vorausgesetzten Geltungsanspüche problematisiert.

Den Austausch von Argumenten über diese Geltungsansprüche bezeichnet Habermas als Diskurs (vgl. Habermas 1984, 130). Mit ihm ist eine neue Ebene der Kommunikation betreten. Habermas betont: »Diskurse sind nachträgliche und temporäre Entkoppelungen. Die von Handlungszwang und Erfahrungsdruck freigesetzte Kommunikationsform ermöglicht es, in Situationen der gestörten Interaktion eine Verständigung über problematisch gewordene Geltungsansprüche wiederherzustellen« (ebd., 131). Für den Anspruch der Wahrheit einer Aussage reicht es nicht, dass ein Subjekt einem Objekt ein Prädikat zuordnet, sondern notwendig wird die potentielle Zustimmung aller anderen Subjekte. Das heißt: »Ich nehme, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, auf die Beurteilung anderer Bezug – und zwar auf das Urteil aller anderen, mit denen ich je ein Gespräch aufnehmen könnte (wobei ich kontrafaktisch alle die Gesprächspartner einschließe, die ich finden könnte, wenn meine Lebensgeschichte mit der Geschichte der Menschenwelt koextensiv wäre). Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen« (ebd., 136 f.).

In jeder ungestörten Kommunikation werden stillschweigend vier Geltungsansprüche erhoben. Es sind: Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit (vgl. ebd., 137). Ist die Verständlichkeit nicht gegeben, fragen wir: »Wie meinst du das?«, »Was bedeutet das?« Die Antwort auf solche Fragen sind »*Deutungen*«. Wird die Wahrheit einer Aussage in Frage gestellt, antworten wir mit »*Behauptungen* und *Erklärungen*«. »Wenn die Richtigkeit der Norm, die dem Sprechakt zugrunde liegt, problematisch ist, stellen wir Fragen des Typs: Warum hast du das getan? Warum hast du dich nicht anders verhalten? Darfst du das tun? Solltest du dich nicht anders verhalten? Darauf antworten wir mit *Rechtfertigungen*« (ebd., 138). Ziehen wir die Wahrhaftigkeit unseres Gegenübers in Zweifel, fragen wir: »Täuscht er mich? Täuscht er sich über sich selbst?« Antworten auf diese Frage erhalten wir nicht von ihm selbst, sondern nur über Dritte, in einer »Gerichtsverhandlung« oder in einem »analytischen Gespräch«. Diese Geltungsansprüche zeigen, dass sich eine Konsensustheorie der Wahrheit »nicht nur auf die Wahrheit von Aussagen, sondern auch auf die Richtigkeit von Geboten oder Bewertungen« bezieht (ebd., 137). Sie umfasst daher sowohl einen theoretischen als auch einen praktischen Diskurs. Der praktische Diskurs bildet die Grundlage einer Diskursethik.

Diskursiv einlösbar sind aber nur die Ansprüche der Wahrheit und der Richtigkeit, während die Verständlichkeit zu den »*Bedingungen* der Kommunikation« gehört und die Wahrhaftigkeit einen nichtdiskursiven Geltungsanspruch repräsentiert. Die Konsensustheorie der Wahrheit ist eine »pragmatische« Theorie, die dem »Verständigungsprozeß zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten« dient. Sie »bezieht sich zwar auf die Argumentationspraxis im Allgemeinen, aber keineswegs auf bestimmte Methoden der Gewinnung wahrer Aussagen oder richtiger Gebote«

(ebd., 159). Sie stellt vielmehr »einen ausgezeichneten Modus der Überprüfung« von theoretischen Behauptungen und praktischen Geboten bzw. Bewertungen dar.

Habermas gibt ein Beispiel für einen theoretischen Diskurs und eins für einen praktischen. Der praktische hat folgende Struktur: Auf das Gebot: »Du sollst A bis Ende der Woche 50,– DM zurückgeben« erfolgt die vom Opponenten geforderte Erklärung: »A hat dir das Geld für vier Wochen geliehen«. Sie wird durch den Hinweis auf z. B. folgende Handlungsnorm begründet: »Darlehen sollen innerhalb angegebener Fristen rückerstattet werden«. Diese Norm wird unterstützt durch eine »kasuistische Evidenz«, z. B. durch eine »Reihe von Hinweisen auf Folgen und Nebenfolgen der Normanwendung für die Erfüllung akzeptierter Bedürfnisse«. Dazu gehört z. B. der Hinweis: »Darlehen ermöglichen einen flexiblen Einsatz knapper Ressourcen« (ebd., 165).

Die Begründung in theoretischen und praktischen Diskursen erfolgt »mit Hilfe des Universalisierungsprinzips« (ebd., 166), d. h. es richtet sich, unabhängig von kulturellen Unterschieden, an jedes »sprach- und handlungsfähige« Subjekt. Es nimmt Bezug auf eine »ideale Sprechsituation«, in der nicht nur die »systematische Verzerrung der Kommunikation« ausgeschlossen ist, sondern in der auch jeder Teilnehmer dieselbe Chance hat, »Sprechakte zu wählen und auszuführen« (s. Zitat). Habermas unterstellt, dass in einer solchen »idealen Sprechsituation« die Bedingungen eines vernünftigen Konsenses erfüllt sind und mit ihm zugleich die Bedingungen für Wahrheit und Richtigkeit in einem moralisch-praktischen Sinne. Er sagt: »Ein vernünftiger Konsensus kann von einem trügerischen in letzter Instanz allein durch Bezugnahmen auf eine ideale Sprechsituation unterschieden werden« (ebd., 179). Er hat ein großes Vertrauen in die Fähigkeiten sprach- und handlungsfähiger Subjekte, wenn er behauptet, »daß wir uns faktisch jederzeit zutrauen und auch zutrauen müssen, einen vernünftigen von einem trügerischen Konsensus zu unterscheiden« (s. Zitat).

Die Diskursethik von Apel und Habermas haben der Verantwortungsethik einen zusätzlichen Aspekt erschlossen. Verantwortung wird in ihrer sprachlichen Dimension, die ihr als einem personalen Geschehen zukommt, ernst genommen. Sie schließt sich, ohne das zu betonen, an die Ethik des platonischen Dialogs an.

# Epilog: Das gute Leben als vernünftige Identität.

Jede Ethik gründet in einer Anthropologie. Diese in der antiken Philosophie erstmals deutlich herausgestellte These durchzieht alle weiteren ethischen Konzepte. Die antike Ethik sieht im Glücksstreben, dessen Erfüllung als Übereinstimmung (Identität) mit sich und anderen zu verstehen ist, das Motiv des menschlichen Handelns (vgl. Platon: *Politeia* 352 a). Gleichzeitig aber betont sie, dass die Vernunft die entscheidende Bedingung zur Erreichung dieses Ziels darstellt. Die Orientierung an der Vernunft aber setzt Freiheit voraus. Die im freien Handeln angestrebte vernünftige Identität wäre daher das, was auch heute noch als gutes Leben zu bezeichnen wäre. Freiheit, Vernunft und Identität sind demnach die zu thematisierenden Aspekte des guten Lebens. Sie gehören zum Kern einer Ethik der dialektischen und pragmatischen Vernunft.

## 1 Pragmatische Freiheit – Die Aporien des Determinismus

Aufgabe einer pragmatischen Anthropologie ist nach Kant die Erforschung dessen, was der Mensch, »als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (Kant VI, 399; vgl. Motto). Die pragmatische Vernunft, die für sie leitend ist, thematisiert nicht nur das Sollen, sondern auch die Wirklichkeit und die Möglichkeiten des freien Handelns sowie deren Vermittlung. Der Begriff der Vermittlung bildet das Zentrum einer – Platon, Hegel, Apel und Habermas berücksichtigenden – pragmatischen und zugleich dialektischen Ethik. Ihr Ziel ist die Vermittlung von Gegensätzen und die Bildung einer vernünftigen Identität. Für sie sollen im Folgenden Argumente vorgetragen werden.

Zunächst jedoch ist darauf hinzuweisen, dass gegen die Existenz der menschlichen Freiheit seit jeher schwerwiegende Einwände erhoben worden sind. Sie lassen sich unter dem Stichwort ›Determinismus‹ zusammenfassen. Die wichtigsten Typen seien genannt: Zu ihnen gehört, geschichtlich gesehen, an erster Stelle der religiöse Determinismus. In radikalerer Weise als der im griechischen Mythos beheimatete Schicksalsglaube, der dem Menschen immer noch die Möglichkeit ließ, auf Schicksalsschläge mit einer freien Handlung zu antworten, leugnet Luther menschliche Freiheit und betont: Es gibt keinen freien Willen, denn »alles geschieht aus einer Notwendigkeit heraus« (s. Kap. II.3).

Der zweite Typ des Determinismus wird durch Vertreter einer Physik vorgetragen, die die Natur kausalmechanisch interpretieren. Das bedeutet, dass jeder Ursache eindeutig eine bestimmte Wirkung zugeordnet werden kann und aufgrund dieses Ursache-Wirkungsgefüges alles weitere Geschehen determiniert ist. Einer ihrer führenden Protagonisten war Pierre Simon de Laplace (1749–1827). Er zog aus dieser Interpretation der Natur die theoretische Konsequenz, dass eine allwissende »Intelligenz« in der Lage wäre, ausgehend vom gegenwärtigen Zustand des Weltalls jeden künftigen mit Bestimmtheit vorauszusagen, da sie über die »Formel« für die Berechnung der »Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms« (Laplace 2003, 2) verfüge. Inzwischen sind Einwände seitens der modernen Physik gegen dieses Modell erhoben worden. So betont Werner Heisenberg, dass die »Quantentheorie« dazu zwinge, »vom Determinismus auch grundsätzlich abzugehen« (Heisenberg 1962, 28).

Die dritte Form des Determinismus verbindet sich mit der Geschichtsphilosophie von Marx. Nach ihr erzeugt die kapitalistische Produktionsweise »mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation« (Marx 1962 a, 927).

In anderer Weise hat der Behaviorismus die Freiheit geleugnet, indem er das gesellschaftliche Verhalten als einen Mechanismus beschrieb, dessen Basis die Konditionierung ist. Nach Burrhus Frederic Skinner widerlegt die experimentell bestätigte Forschung die Annahme, dass die Menschen »frei wählen könnten zwischen verschiedenen Handlungsweisen und daß sie, auf die Dauer gesehen, die Gestalter ihres eigenen Schicksals« (Skinner 1973, 28) seien. Der Begriff der Freiheit ist für ihn eine »Sackgasse«.

Im Bereich der Psychologie ist auf den Determinismus von Freud hinzuweisen, der nicht nur von der Determiniertheit der Natur überzeugt war, sondern, aufgrund seiner Entdeckung der »Macht des Unbewußten«, einen »auch das Seelenleben be-

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_32, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

herrschenden Determinismus« vertrat (Freud 1997, 121). Er kann allerdings mit Maßen durch »Ich-Stärkung« überwunden werden.

Ein letzter Angriff auf die Freiheit erfolgt aktuell auf dem Gebiet der Neurophysiologie. So betont Wolf Singer, dass es im Gehirn keine Stelle gibt, wo wir »das selbstbestimmte Ich verorten« können (Singer 2002, 33). Daher handele es sich bei der Vorstellung des Menschen, »ein autonomes, freies Ich« zu sein, um ein »kulturelles Konstrukt« (ebd., 73), das, wie die Begriffe »Verantwortung« und »Schuld«, in dem Maße seine Bedeutung verlöre, wie es der »Hirnforschung« gelänge, »ihren reduktionistischen Ansatz auf alle relevanten Ebenen lückenlos auszudehnen« (ebd., 32; vgl. Geyer 2004).

Doch der Determinismus ist nicht haltbar. Es ist nicht nur unklar, welche der von ihm vertretenen Typen verbindlich sein soll, er ist vor allem nicht in der Lage, seinen eigenen Wahrheitsanspruch zu begründen. Wie bereits Epikur deutlich gemacht hat, verfängt er sich in einem Widerspruch; denn die Aussage »es geschehe alles nach Notwendigkeit« erfolgt mit derselben Notwendigkeit wie die gegenteilige »es geschehe nicht alles nach Notwendigkeit« (s. Kap. I.3). Der Determinismus führt in eine Aporie. Sie ergibt sich gerade aus dem von Singer gepriesenen Reduktionismus. Indem der Determinismus alles Geschehen auf eine Ebene reduziert, vernichtet er die Möglichkeit, Aussagen mit Wahrheitsanspruch über sich selbst zu treffen. Die Widerlegung des Determinismus verbindet sich mit dem Gedanken, dass eine wahre Aussage nur dann einen Sinn hat, wenn angenommen werden kann, dass zwischen ihr und dem Sachverhalt, auf den sie sich bezieht, ein kategorialer Unterschied besteht, d. h. eine nichtdeterminierte Beziehung. Bei jeder wahren Aussage, bei jedem Beweis wird dieser Unterschied vorausgesetzt und kann daher selbst nicht mehr bewiesen werden. Er ist eine logisch notwendige Unterstellung. Insofern ist der Beweis der Freiheit nur negativ.

Kant hat zu Recht darauf hingewiesen, dass sich Freiheit theoretisch nicht beweisen lässt. Der Mensch ist – so sein Argument – »in praktischer Rücksicht« frei, d. h. »so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde« (s. Kap. IV.2). In dieser Hinsicht hat der Begriff der Freiheit für den handelnden Menschen eine unhintergehbare Bedeutung. Die Annahme, es gäbe für das menschliche Handeln einen durchgängigen Determinismus, lässt sich zwar denken, aber der Versuch seines Beweises führt zu einer Paradoxie.

Entscheidend ist aber, dass die deterministische Hypothese für die Situation des Handelnden ohne Bedeutung bleibt. Soweit der Mensch seine Neigungen und Motive des Handelns kennt, kann er sie in Erwägung ziehen und sie in freier Entscheidung ablehnen, befürworten oder modifizieren; kennt er sie nicht, kann er nur im Zustand partieller Unwissenheit seine Entscheidungen aufgrund seiner pragmatischen Urteilskraft ›nach bestem Wissen und Gewissen‹ treffen. In beiden Fällen bleibt seine Freiheit in pragmatischer Hinsicht gewahrt. Tatsächlich setzen auch die Hirnforscher, die die Freiheit leugnen, bei der Durchführung ihrer Experimente Freiheit in technischer, pragmatischer und moralischer Hinsicht voraus. »Während ihre Äußerungen die Freiheit bestreiten, nimmt ihre Lebensweise, und nicht etwa erst ihr privates, sondern vor allem ihr Forscherleben, die Freiheit nachdrücklich in Anspruch« (Höffe 2015, 346). Höffe nennt diesen Sachverhalt einen »pragmatischen Widerspruch«.

Ein Grundbegriff einer pragmatischen Ethik ist das Handeln. Handeln ist zu verstehen als ein begründetes Tun oder Lassen, für das der Handelnde verantwortlich ist. Auch das Handeln setzt Freiheit voraus. Es unterscheidet sich von dem bloßen Verhalten dadurch, dass der verantwortlich Handelnde als Person mit seinem Handeln auf eine problematische Situation erstens antwortet und nicht etwa nur reagiert; verantwortlich ist er zweitens in dem Sinne, dass er der Urheber dieser Handlung ist, die ihm zugeschrieben werden kann; verantwortlich ist er drittens in der Weise, dass er diese Handlung gegenüber anderen in einem moralischen und rechtlichen Sinne verantworten, d. h. rechtfertigen können muss. Seine Verantwortung bezieht sich nicht nur auf das, was er tut, sondern auch auf das, was er lässt. Auch das Lassen ist eine Handlung, wofür etwa die unterlassene Hilfeleistung ein Beispiel wäre.

Während die Lebenstätigkeit der Tiere durch ein komplexes Verhalten bestimmt ist, in dem Reflexe und Instinkte, auch soziale Instinkte, sowie eine technisch- praktische Intelligenz und zielgerichtete, teleonome Aktionen ein Gefüge biologisch zu beschreibender Sachverhalte bilden, die den Gegenstand einer Ethologie ausmachen, haben menschliche Handlungen eine moralische Relevanz. Der Mensch ist, wie Darwin zu Recht betont, das einzige Lebewesen, das als moralisch zu bezeichnen ist, weil er allein »imstande ist, seine früheren und künftigen Handlungen oder Motive zu vergleichen und sie zu billigen oder zu verwerfen« (s. Kap. VII.1).

Doch der Erwerb dieser Fähigkeit ist mit der Entstehung des Menschen nicht abgeschlossen, sondern gehört in den Prozess der Ichentwicklung jedes einzelnen Menschen. Sie vollzieht sich als Entwicklung des Säuglings zur sprechenden und handelnden Person. Der Gegensatz von Freiheit, verstanden als »Idee«, und der ihr entsprechenden »praktischen« Freiheit einerseits, und einer kausalen Notwendigkeit andererseits ist daher abstrakt. Eine pragmatisch relevante Freiheit entsteht dadurch, dass die Person die inneren und äußeren Beschränkungen ihrer Handlungsfreiheit erkennt, sich aus ihnen in Maßen löst und damit einen Spielraum von Freiheit gewinnt. Der pragmatische Begriff der Freiheit berücksichtigt die Tatsache, dass die moralische Einsichtsfähigkeit sich entwickelt (vgl. Höffe 2015, 344), diese auch vorübergehend oder dauerhaft gestört sein kann, und äußere Umstände ein Handeln gemäß dieser Einsicht beeinträchtigen können. Er bleibt bezogen auf die konkrete Situation.

## 2 Vernunft – Der Maßstab des Handelns

Eine philosophische Ethik orientiert sich an der Vernunft. Diese Orientierung ist nicht selbstverständlich, sondern muss sich in der Konkurrenz zu anderen Konzepten der Ethik als verbindlich erweisen. Der entscheidende Schritt zu einer Vernunftethik erfolgte in Griechenland in einer geschichtlichen Phase, die man als den Übergang ›Vom Mythos zum Logos‹ bezeichnet hat (vgl. Nestle 1975). Er ist dadurch bestimmt, dass der Mythos mit seinen vielen, sich streitenden Göttern, seine, das politische Leben regelnde, Kraft verlor (s. Kap. I.1). Sokrates, Platon und Aristoteles entwickelten im Unterschied dazu die Philosophie als eine dialektische, d. h. problemerörternde, Methode der Suche nach Wahrheit und dem Konzept eines guten Lebens, das sich an der Vernunft orientiert.

Während diese Orientierung für die klassische Philosophie und für den griechisch-römischen Hellenismus leitend blieb, wurde der Streit zwischen ›Glaube und Vernunft‹ im Mittelalter neu entfacht (s. Kap. II) und hat bis in die Gegenwart nichts an Schärfe verloren. Die Rolle der vielen sich streitenden Götter haben nun die verschiedenen Religionen, Konfessionen, Weltanschauungen und Ideologien übernommen. Das Konzept einer vernunftorientierten Ethik bleibt daher nach wie vor aktuell.

Die Frage lautet dementsprechend: Wie stellt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Religion und Ethik heute dar? Die Antwort muss lauten: zwiespältig. Auf der einen Seite steht z. B. der katholische Theologe Hans Küng, der den Anspruch der Religion gegen den der Vernunft stellt. Er sagt: »Doch eines kann der Mensch ohne Religion nicht, […] die *Unbedingtheit und Universalität* ethischer Verpflichtungen *begründen* (Küng 2011, 75). Bei seiner Suche nach einer universalen Ethik begründet er seine Ablehnung der Vernunft mit der rhetorischen Frage: »Reicht da ein ›Appell an die Vernunft‹, mit deren Hilfe man so oft das eine wie dessen Gegenteil begründen kann?« (ebd., 76). Offensichtlich – so Küng – nicht. Deshalb ist er sich in einem sicher: Die »Religionen« können »mit noch anderer Autorität und Überzeugungskraft als Politiker, Juristen und Philosophen grundlegende *Maximen elementarer Menschlichkeit* zur Geltung bringen« (ebd., 82). Daher behauptet er, dass nur die Religionen in einem »*interreligiösen Dialog*« (ebd., 169) ein neues »Weltethos« begründen könnten, nicht aber die »atheistische ›Göttin Vernunft‹« (ebd., 78). Küng übersieht dabei aber, dass jeder, der einen Dialog führt, für seine Argumente Allgemeinverbindlichkeit beansprucht und mit ihr Vernunft.

Auf der anderen Seite steht z. B. der Dalai Lama, das religiöse und politische Oberhaupt des tibetischen Volkes, der im Namen des Buddhismus erklärt: »Im Namen von Religionen wurden und werden Kriege geführt, sogar ›Heilige Kriege‹. […] Religionen waren und sind oft intolerant. Deshalb sage ich, dass wir im 21. Jahrhundert eine neue Ethik jenseits aller Religionen brauchen« (Dalai Lama 2015, 15). Seine anthropologische Begründung lautet: »Ethik geht tiefer und ist natürlicher als Religion« (ebd., 11). Gleichwohl spricht er sich nicht gegen die Religion aus. Für ihn gibt es ein Modell der Vermittlung von Ethik und Religion, das er an einem alltäglichen Beispiel deutlich macht: an zubereitetem Tee. Die Ethik repräsentiert dabei das Wasser, die Religion die Teeblätter. Das bedeutet: »Wir können ohne Tee leben, aber nicht ohne Wasser« (ebd., 17). Das Wasser ist für das Leben notwendig,

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_33, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

die Religion gibt ihm einen spezifischen Geschmack. In diesem Gleichnis drückt sich ein Gedanke aus, den Hans Jonas, von einer anderen kulturellen und religiösen Tradition herkommend, für das gegenwärtige Zeitalter so formuliert hat: »Eine Religion, die nicht da ist, kann der Ethik ihre Aufgabe nicht abnehmen« (s. Kap. IX.3). Die Vernunft bleibt die Basis für jeden uneingeschränkten Dialog und für jede universale Ethik.

Doch auch eine in dieser Weise charakterisierte Vernunftethik wirft Fragen auf. Gehört es zum Begriff der Vernunft, dass sie allgemeinverbindlich ist und auf freiwilliger Anerkennung beruht, so bleibt die Antwort auf die Frage, was im konkreten Fall vernünftig ist, schwierig. Das konkret Vernünftige muss in jedem Fall allererst ermittelt werden. Diese Frage ist in der sokratisch-platonischen Philosophie bereits gesehen worden und mit einem methodischen Vorschlag beantwortet worden. Es ist die Methode des Dialogs. Der Dialog enthält in sich eine eigentümliche Zirkelstruktur: Zum einen verlangt er vorab eine Einigung auf Dialogregeln, ohne deren Einhaltung er nicht geführt werden kann; zum anderen aber ist die Einigung auf verbindliche Maßstäbe des Handelns selbst das Ziel des Dialogs. Auf diese Zirkelstruktur haben Apel und Habermas in ihrer Diskursethik deutlich hingewiesen (s. Kap. X.3). Der Dialog kann aber nicht das jeweils aktuell geforderte, situativ notwendige Handeln der Person ersetzen. Für dieses bleibt sie auf ihre pragmatische Urteilskraft angewiesen. Ihre Aufgabe ist es, Entscheidungen zu treffen, bei denen Ziele und Mittel im Vorgriff auf das, was sich in einem Dialog als vernünftig zu erweisen hätte, berücksichtigt werden. Eine Ethik, die diesen Zusammenhang thematisiert, ist pragmatisch und dialektisch. Zu ihr gehört der Gedanke, dass nicht nur die Handlungsziele sich als vernünftig ausweisen lassen müssen, sondern ebenso die Mittel. Gesucht ist eine Methode der vernünftigen Vermittlung.

# 3 Vernünftige Identität – Die Methode der Vermittlung

Die Situation des Menschen in der Welt ist durch vielfältige Probleme und Konflikte bestimmt. Handeln dient im Wesentlichen der Konfliktlösung. Als die geeignete Methode der Ethik bietet sich das Konzept der Vermittlung an. Sokrates entwarf die Methode des Dialogs, dessen Ziel es war, den Streit der Kontrahenten im Zeichen der Vernunft zu beenden. Aus ihr entwickelte Platon das Konzept einer dialektischen Ethik. Hegel verstand Dialektik als eine Methode, die die Gegensätze in einem dreifachen Sinne aufhebt: Sie werden erstens »aufbewahrt«, da keine Seite des Gegensatzes zugunsten der anderen verschwindet; sie werden zweitens auf eine höhere, gemeinsame Ebene gehoben, und damit wird drittens ihr antagonistischer Charakter überwunden. Das Ziel der Vermittlung ist eine vernünftige Identität. Im Gegensatz zum formallogischen Satz der Identität (a = a), der statisch ist, ist der ethisch relevante dialektische Begriff der Identität das Ergebnis eines Prozesses der Aufhebung von menschlichen Konflikten. Sie stellen sich z. B. dar als »Zwiespalt« der Seele (Platon), als »Entfremdung« und gesellschaftlicher »Kampf« (Hegel, Marx) oder als »entfesselte Technologie« (Jonas).

Eine dialektische Ethik, die sich an dem Begriff der Vermittlung orientiert, enthält folgende Elemente:

– Sie orientiert sich erstens am Ziel eines vernunftbestimmten, guten Lebens. Das verbindet sie mit der antiken Ethik. Sie hat eine individuelle und eine politisch-gesellschaftliche Dimension. Die vernünftige Identität steht nicht im Gegensatz zum Glücksstreben, sondern ist seine Erfüllung. Zu betonen ist aber, dass dem Menschen eine natürliche Identität verwehrt ist. Die vernünftige Identität ist das Ergebnis von Vermittlungen und eine stets neu zu leistende Aufgabe.

– Sie versteht zweitens den Handelnden als Urheber seiner Handlungen, für die er ebenso verantwortlich ist wie für deren voraussehbare Folgen. Dazu gehört der Anspruch, die eigene Handlung in einem Dialog gegenüber anderen verantworten zu können. Dieser Aspekt verbindet sie mit der Verantwortungsethik (Weber, Jonas, Sartre, Apel, Habermas).

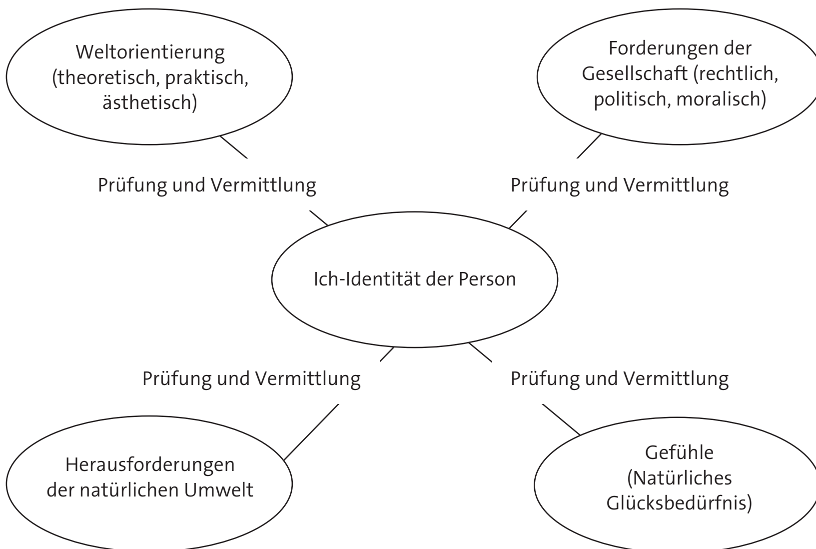
– Sie ist drittens universal, d. h. sie unterwirft Handlungsziele und -mittel dem allgemeinen Anspruch der Vernunft. Das verbindet sie mit der von Kant entwickelten Ethik der praktischen Vernunft, die die Allgemeinverbindlichkeit der eigenen Handlungsmaßstäbe (Maximen) zum Kriterium moralisch gerechtfertigter Handlungen macht. Sie lehnt den Kulturrelativismus ab.

– Sie ist viertens an der gewaltfreien Lösung von Konflikten interessiert. Eine dialektische Ethik begnügt sich nicht mit der Definition von Handlungsnormen und –zielen. Sie thematisiert die Vermittlung als die geeignete Methode, vernünftige Ziele zu ereichen. Während es die Aufgabe der theoretischen Vernunft ist, die Wirklichkeit zu erkennen und die der praktischen, allgemeinverbindliche Handlungsnormen zu benennen, ist es die Aufgabe der dialektischen Vernunft, zwischen beiden zu vermitteln.

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_34, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

Zu vermittelnde Konflikte tauchen in vier Bereichen auf: Es ist (1) die durch Arbeit bestimmte Auseinandersetzung des Menschen mit der natürlichen Umwelt, die seiner Selbsterhaltung und -entfaltung dient. Es ist der notwendige Stoffwechselprozess, den der Mensch wegen seiner natürlichen Bedingtheit als Lebewesen dauerhaft zu leisten hat. In diesen Prozess tritt aufgrund der dominant gewordenen Technik als neues ethisches Ziel eine, das Leben erhaltende, ökologische Technik auf, die die Ansprüche des Menschen und der Natur vermittelt (Jonas). Es ist (2) das problematische Verhältnis des Menschen zu sich selbst, seinen Gefühlen, seinen widersprüchlichen Neigungen und Antrieben. Von elementarer Bedeutung ist dabei sein natürliches Glücksbedürfnis (vgl. Platon, Stoa, Freud). Es ist (3) das Verhältnis zu den moralischen und kulturellen Forderungen der Gesellschaft, denen der Mensch aufgrund seiner ›ungeselligen Geselligkeit‹ ausgesetzt ist. Dazu gehören die Bereiche der Politik (Arendt), der Wirtschaft (Weber), des Rechts, speziell des Völkerrechts (Kant), und der Pädagogik (Dewey). Der letzte Bereich (4) hat eine grundlegende Bedeutung. Er umfasst die theoretische, praktische und ästhetische Weltorientierung, d. h. Kunst, Religion, Wissenschaft, Philosophie, und die verschiedenen Konzepte der Ethik. Er bildet sich im Dialog und hat Einfluss auf die drei anderen.

Für die vom Menschen als Person angestrebte Ich-Identität stellt sich damit die Aufgabe der Prüfung und Vermittlung im Verhältnis zu den vier genannten Bereichen. Identität als Ziel der Vermittlung erhält ihren Sinn in der täglichen Lebenspraxis (vgl. Mead 1975; Erikson 2015, Taylor 1996). Daraus ergibt sich für eine dialektische Ethik folgendes Schema:



# 4 Politische Konflikte – Ein Beispiel für das Konzept der Vermittlung

Der Ansatz einer dialektischen Ethik, die die Vermittlung von Konflikten thematisiert, soll schließlich beispielhaft am Problem des Krieges erläutert werden. Es gehört in den Kontext einer politischen Ethik, die sich an der Vernunft orientiert, einen pragmatischen Charakter hat und sich als Kunst der Diplomatie versteht. Politik und Geschichte sind eng verwoben. Zwar ist die Geschichte nicht das Ergebnis der von den politisch Handelnden verfolgten Ziele, aber diese gehen, wie verfälscht auch immer, in die Geschichte ein. Man kann sich darüber streiten, ob – wie Marx meinte – die Revolutionen die »*Lokomotiven der Geschichte*« (Marx 1960, 216) sind, sicher ist aber, dass die Geschichte durch Konflikte bestimmt ist. Sie war bisher nahezu durchgängig eine Geschichte der Kriege.

Kant sah als eine wesentliche Ursache von Kriegen eine despotische Regierung an, denn dort, wo das Oberhaupt des Staates nicht »Staatsgenosse« ist, sondern »Staatseigentümer«, ist es für ihn die »unbedenklichste Sache von der Welt […], an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten« Kriege zu beschließen, so als wären diese »eine Art von Lustpartie« (Kant VI, 206). Das Ende von Kriegen sei erst dann zu erwarten, wenn in einem Staat mit einer republikanischen Verfassung, »die Beistimmung der Staatsbürger« gefordert wird. Denn einen Krieg würden sie angesichts der »Kosten« und der »Verwüstung«, die ein Krieg mit sich bringt, auf keinen Fall beginnen.

Kant ging mit seinen Überlegungen zur Erreichung eines Friedenszustands noch einen Schritt weiter. Er entwickelte mit seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1795 einen Plan zu einer Weltfriedensordnung. Seine wichtigsten Forderungen sind: »Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören« (Kant VI, 197) und: »Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen« (ebd., 199).

Kant verband seine Hoffnung auf einen weltweiten Frieden mit einem »*Völkerbund*«. Das von ihm vertretene »Völkerrecht« sollte gegründet sein »auf einen *Föderalism* freier Staaten« (ebd., 208). Die Chancen für die Verwirklichung dieses Plans sah er erstens in dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen begründet, zweitens in der Verbreitung der republikanischen Verfassung und schließlich drittens im »*Handelsgeist,* der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann« (ebd., 226). Aufgrund dieses Sachverhalts stellt sich für Kant sein Plan als eine »gegründete Hoffnung« dar. Sie ist »keine leere Idee«, sondern eine »Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst ihrem Ziel […] beständig näher kommt« (ebd., 251).

Doch Kants Erwartungen haben sich, auch nachdem sich die Republik als Staatsform langsam durchsetzte und nachdem ein Völkerbund 1920 gegründet worden war – der sich 1945 als UNO neu formierte – und trotz gewachsener internationaler Handelsbeziehungen, nicht erfüllt. Die Kriege fanden kein Ende. Im Gegenteil: Sie wurden verheerender und grausamer denn je. Dem Ersten Weltkrieg fielen über 17 Millionen Menschen zum Opfer, dem Zweiten über 55 Millionen.

Die Welt ist seit dem Zweiten Weltkrieg nicht friedlicher geworden. Ein neuer großer dritter Weltkrieg ist wegen der atomaren Bedrohung und der mit ihr verbundenen Gefahr einer globalen Zerstörung der Zivilisation zwar ausgeblieben, das

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9_35, 

Potential der Abschreckung blieb jedoch erhalten. Es bildete die Drohkulisse für den ›Kalten Krieg‹.

Mit der Auflösung der Sowjetunion und dem Ende des dortigen Kommunismus bestand die reale Chance, den Ost-West-Konflikt endgültig beizulegen und eine Weltfriedensordnung zu entwickeln. Doch die Chance wurde vertan. »Anstatt auf den großen Verlierer Russland zuzugehen, anstatt eine neue Politik auf Augenhöhe« zu betreiben, so der Politikwissenschaftler Michael Lüders (vgl. Lüders 2016, 170 f.), drängten »die USA und mit ihr die Europäische Union« Russland durch die »Osterweiterung der Nato« in die Defensive. Russland antwortete mit eigenen geostrategischen Konzepten, und inzwischen gibt es Anzeichen für einen »Rückfall in den Kalten Krieg« (Scholl-Latour 2014, 21). Diese Entwicklung stellt ein eklatantes Versagen der Politik dar.

Zweifellos ist die politische Welt unübersichtlicher geworden. Zu den traditionellen Kriegsursachen, die im Hegemonialstreben von Nationalstaaten liegen, tritt in zunehmendem Maße in der Gegenwart, aufgrund sich verschärfender ökologischer Krisen, der Kampf um knapper werdende Ressourcen hinzu. Mit ihnen steigt zugleich die Kriegsgefahr. Umso mehr gilt die Einsicht: »Diese neue Unübersichtlichkeit verlangt nach Diplomatie, Interkulturalität und Pragmatismus« (Lüders 2016, 172). Mit anderen Worten: Gefordert ist mehr denn je eine dialektische Ethik, die die theoretischen Grundlagen einer Politik der dialogischen und pragmatischen Vernunft reflektiert.

# Literatur

**Lexika**

Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.) (1971–2004): Historisches Wörterbuch der Philosophie. 12 Bde. Darmstadt (zitiert als HWP, Bd., Spalte)

**Quellen**

Apel, Karl-Otto (1973 II): Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a. M.
Apel, Karl-Otto (1988): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M.
Arendt, Hannah/Jaspers, Karl (1993): Briefwechsel 1926–1969. München
Arendt, Hannah (1994): Vita activa oder vom tätigen Leben. München
Arendt, Hannah (1994 a): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München
Arendt, Hannah (1994 b): Über die Revolution. München
Arendt, Hannah (1995): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München
Arendt, Hannah (2016): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München
Aristoteles (1971): Politik. München.
Aristoteles (1981): Nikomachische Ethik. München
Augustinus (1982): Bekenntnisse. München
Augustinus (1986): Selbstgespräche. München und Zürich.
Augustinus (1991): Vom Gottesstaat. Buch 11–22, München.
Augustinus (1991 a): De vera religione/Über die wahre Religion. Lateinisch – Deutsch. Stuttgart
Augustinus (2006): De Libero Arbitrio – Der Freie Wille. Lateinisch-Deutsch. Paderborn/München/Wien/Zürich
Ayer, Alfred Jules (1970): Sprache, Wahrheit und Logik. Stuttgart
Bentham, Jeremy (1833): Principien der Gesezgebung. Köln
Bentham, Jeremy (2013): Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. Saldenburg
Bibel (1963): Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart
Birnbacher/Hoerster (Hg.) (1976): Texte zur Ethik. München
Bloch, Ernst (1977): Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. (zitiert als GA, Bd., Seitenzahl)
Capelle, Wilhelm (Hg.) (1968): Die Vorsokratiker. Stuttgart
Cicero (2008): Philosophische Schriften. Ausgewählte Werke Bd. I. Düsseldorf
Cicero (2008): Über den Redner. Ausgewählte Werke. Bd. IV. Düsseldorf
Cicero (2010): De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart
Darwin, Charles (1982): Die Abstammung des Menschen. Stuttgart
Darwin, Charles (2008): Mein Leben. Frankfurt a. M.
Darwin, Charles (2008 a): Reise eines Naturforschers um die Welt. Frankfurt a. M.
Diels, Hermann/Kranz, Walter (Hg.) (1974): Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. 2 Bde. Berlin (zitiert als DK, Kapitel, Fragment)
Engels, Friedrich (1844): Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (zitiert als: MEW 1, Seitenzahl)
Engels, Friedrich (1845): Die Lage der arbeitenden Klasse in England. (zitiert als: MEW 2, Seitenzahl)

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9, 

Epiktet (1992): Wege zum glücklichen Handeln. Frankfurt a. M./Leipzig
Epikur (1983): Von der Überwindung der Furcht. München
Erasmus von Rotterdam (1995): De Libero Arbitrio Diatribe Sive Collatio. Gespräch Oder Unterredung Über Den Freien Willen. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 4. Darmstadt
Erhard, Ludwig (2009): Wohlstand für alle. Köln
Fichte, Johann Gottlieb (1954): Die Bestimmung des Menschen. Hamburg
Fichte, Johann Gottlieb (1962): Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hg. von Fritz Medicus. Darmstadt (zitiert als: Fichte Bd., Seitenzahl)
Fichte, Johann Gottlieb (1967): Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Hamburg
Flasch (Hg.) (1982): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 2. Mittelalter. Stuttgart
Freud, Sigmund (1973): ›Selbstdarstellung‹. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.
Freud, Sigmund (1974): Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Hg. von A. Mitscherlich u. a. Frankfurt a. M.
Freud, Sigmund (1994): Abriss der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.
Freud, Sigmund (1997): Studienausgabe. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Frankfurt a. M.
Friedman, Milton (2015): Kapitalismus und Freiheit. München
Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München
Grewendorf/Meggle (Hg.) (1974): Seminar: Sprache und Ethik. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (1969): Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (1975): Srukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin
Habermas, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.
Habermas, Jürgen (2013): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.
Hartmann, Nicolai (1949): Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin
Hartmann, Nicolai (1949 a): Der Aufbau der realen Welt. Meisenheim am Glan
Hartmann, Nicolai (1949 b): Einführung in die Philosophie. Hannover
Hartmann, Nicolai (1962): Ethik. Berlin
Hartmann, Nicolai (1962 a): Das Problem des geistigen Seins. Berlin
Hayek, Friedrich A. (2005): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen
Heidegger, Martin (1962): Die Technik und die Kehre. Pfullingen
Heidegger, Martin (1963): Holzwege. Frankfurt a. M.
Heisenberg, Werner (1962): Das Naturbild der heutigen Physik. Reinbek
Hegel, G. F. W. (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a. M.
Hegel, G. F. W. (1970 a): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt a. M.
Hegel, G. F. W. (1970 b): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. I. Frankfurt a. M.
Hegel, G. F. W. (1970 c): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt a. M.
Herodot (o. J.): Neun Bücher der Geschichte. Essen
Höffe, Otfried (Hg.) (1992): Einführung in die utilitaristische Ethik. Tübingen
Hume, David (1989): Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I. Über den Verstand. Hamburg
Hume, David (1978): Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte. Buch III. Über Moral. Hamburg
Hume, David (1984): Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Stuttgart
Hutcheson, Francis (1986): Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Hamburg

Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M.
Jonas, Hans (1985): Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M.
Jonas, Hans (1997): Das Prinzip Leben. Frankfurt a. M.
Jonas, Hans (2003): Erinnerungen. Frankfurt a. M./Leipzig
Kant, Immanuel (1998): Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt (zitiert nach Bd. und Seitenzahl).
Kierkegaard, Sören (1962): Die Krankheit zum Tode. Reinbek (W IV)
Kierkegaard, Sören (1964): Der Begriff Angst. Reinbek (W I)
Kierkegaard, Sören (1964): Furcht und Zittern. Reinbek (W III)
Kierkegaard, Sören (1989): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. Gütersloh
Kierkegaard, Sören (2003): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Band. Simmerath
Kierkegaard, Sören (2014): Entweder-Oder. Teil I und II. München
Kohlberg, Lawrence (1996): Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a. M.
Kramer, Heinrich (2013): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. München
Kuhse, Helga/Singer, Peter (1993): Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener. Erlangen
Laplace, Pierre Simon de (2003): Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit. Frankfurt a. M.
Lukrez (1960): Von der Natur der Dinge. Frankfurt a. M.
Luther, Martin (1961): Vom unfreien Willen. Stuttgart/Göttingen
Luther, Martin (1964): Werke. Weimar (zitiert als WA, Bd. u. Seitenzahl)
Luther, Martin (1996): Calwer Luther-Ausgabe. 10. Bde. Stuttgart (zitiert nach Bd. und Seitenzahl)
Luther, Martin (2012): An den christlichen Adel deutscher Nation u. a. Schriften. Stuttgart
Mandeville (2014): Die Bienenfabel. Frankfurt a. M.
Marx, Karl (1960): Politische Schriften. Bd. I. Stuttgart
Marx, Karl (1962): Frühe Schriften. Bd. I. Stuttgart
Marx, Karl (1962 a): Ökonomische Schriften I. Stuttgart
Marx, Karl (1971): Frühe Schriften. Bd. II. Darmstadt
Marx, Karl (1971 a): Die Frühschriften. Hg. von S. Landshut. Stuttgart
Marx, Karl/Engels, Friedrich (1957 ff.): Werke. Berlin (zitiert als MEW, Bd., Seitenzahl)
Mill, John Stuart (1976): Der Utilitarismus. Stuttgart
Mill, John Stuart (1987): Über Freiheit. Frankfurt a. M.
Moore, Edward (1970): Principia Ethica. Stuttgart
Nietzsche, Friedrich (1954–56): Werke in drei Bänden. Hg. von Karl Schlechta. München. (zitiert als Nietzsche I, II, III, Seitenzahl)
Nietzsche, Friedrich (1980): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Berlin. (zitiert nach Bd. u. Seitenzahl)
Peirce, Charles S. (2000): Semiotische Schriften. Bd. 1. Frankfurt a. M.
Piaget, Jean (1973): Das moralische Urteil beim Kinde. Frankfurt a. M.
Piaget, Jean (1981): Einführung in die genetische Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M.
Piaget, Jean (1997): Das Weltbild des Kindes. München
Platon (1977): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Darmstadt
Russel, Bertrand/Sartre, Jean-Paul (1971): Das Vietnam-Tribunal oder Amerika vor Gericht. Reinbek
Sartre, Jean-Paul (1970): L'EXISTENTIALISME est un humanisme. Paris
Sartre, Jean-Paul (1988): Sartre über Sartre. Autobiographische Schriften. Reinbek
Sartre, Jean-Paul (1994): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Bd. 3. Reinbek
Sartre, Jean-Paul (1994 a): Der Existentialismus ist ein Humanismus. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Bd. 4. Reinbek

Sartre, Jean-Paul (2005): Entwürfe für eine Moralphilosophie. Reinbek
Scheler, Max (2000): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bonn
Scheler, Max (2008): Politisch-Pädagogische Schriften. Bonn
Schopenhauer, Arthur (1991): Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Zürich
Seneca (1991): Von der Ruhe der Seele. München
Sextus Empiricus (2013): Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Frankfurt a. M.
Singer, Peter (1994): Praktische Ethik. Stuttgart
Singer, Peter (2015): Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere. Erlangen
Singer, Wolf (2002): Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt a. M.
Skinner, Burrhus, Frederic (1973): Jenseits von Freiheit und Würde. Reinbek
Smith, Adam (2009): Wohlstand der Nationen. Köln
Thomas von Aquin (1946): Ordnung und Geheimnis. München
Thomas von Aquin (1977): Die Philosophie des Thomas von Aquin. Hamburg
Thomas von Aquin (1985): Summe der Theologie. Bd. 1–3. Stuttgart
Thomas von Aquin (2013): Summa contra gentiles. Gesamtausgabe in einem Band. Lateinisch-Deutsch. Darmstadt (zitiert als: Thomas v. A. 2013 a = Erster Band, Buch I; Thomas 2013 b = Dritter Band, Teil 1, Buch III)
Thukydides (o. J.): Der peleponnesische Krieg. Essen
Weber, Max (1973): Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik. Stuttgart
Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen
Weber, Max (1999): Politik als Beruf. Stuttgart
Weber, Max (2013): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München
Weinkauf, Wolfgang (1994): Die Stoa. Kommentierte Werkausgabe. Übers. U. hg. von W. Weinkauf. Augsburg

## Sekundärliteratur

Adorno, Theodor, W. (1969): Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.
Albert, Hans (1980): Traktat über kritische Vernunft. Tübingen
Andreas-Salomé (2000): Nietzsche in seinen Werken. Frankfurt a. M./Leipzig
Bainton, Roland H, (1971): Martin Luther. Darmstadt
de Beauvoir, Simone (1981): La cérémonie des adieux. Paris
Beck, Lewis White (1974): Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. München
Behringer, Wolfgang (Hg.) (2010): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München
Blumenberg, Werner (1972): Karl Marx. Reinbek
Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hg.) (2009): Handbuch der Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart
Brown, Wendy (2015): Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört. Berlin
Bultmann, Rudolf (2000): Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Düsseldorf
Cohen-Solal, Annie (1991): Sartre 1905–1980. Reinbek
Copleston, Frederick (1994): A History of Philosophy. Volume V. New York
Courtois, Stephan u. a. (1999): Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror. München
Dahrendorf, Ralf (1974): Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München
Dalai Lama (2015): Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion. Salzburg
Danz, Christian (Hg.) (2015): Martin Luther. Darmstadt
Drescher, Siegfried (Hg.) (1974): Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski. Pfullingen
Erikson, Erik H. (2013): Identität und Lebenszyklus. Berlin
Feldmann, Christian (2016): Martin Luther. Reinbek
Flasch, Kurt (1994): Augustinus. Stuttgart
Flashar, Hellmut (2014): Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. Darmstadt

Fromm, Erich (1977): Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek
Fügen, Hans Norbert (1985): Max Weber. Reinbek
Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München
Gadamer, Hans-Georg (1985): Platos dialektische Ethik. (GW Bd. V). Tübingen
Gardiner, Patrick (o. J.): Kierkegaard. Freiburg/Basel/Wien
Garz, Detlef (2015): Lawrence Kohlberg zur Einführung. Hamburg
Geißler, Heiner (2012): Sapere aude. Warum wir eine neue Aufklärung brauchen. Berlin
Gerhardt, Volker (1992): Friedrich Nietzsche. München
Gerhardt, Volker (2002): Immanuel Kant. Vernunft und Leben. Stuttgart
Geyer, Christian (Hg.) (2004): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Franfurt a. M.
Guthrie, W. K. C. (1993): The Sophists. Cambridge
Harari, Yuval Noah (2015): Eine kurze Geschichte der Menschheit. München
Heinimann, Felix (1980): Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Darmstadt
Heins, Volker (2010): Max Weber zur Einführung. Hamburg
Hemleben, Johannes (2009): Charles Darwin. Reinbek
Hennecke, Hans Jörg (2014): Friedrich August von Hayek zur Einführung. Hamburg
Heuer, Wolfgang (1987): Hannah Arendt. Reinbek
Hirschberger, Johannes (1979): Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Altertum und Mittelalter. Freiburg/Basel/Wien
Höffe, Otfried (1996): Aristoteles. München.
Höffe, Otfried (1996 a): Immanuel Kant. München
Höffe, Otfried (2015): Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne. München
Horney, Karen (1997): Der neurotische Mensch unserer Zeit. Frankfurt a. M.
Husserl, Edmund (1963): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana Bd. I. Haag
Irrlitz, Gerd (2015): Kant Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart
Jacobs, Wilhelm G. (1998): Johann Gottlieb Fichte. Reinbek
Jaspers, Karl (o. J.): Mitverantwortlich. Gütersloh
Iser, M./Strecker, D. (2010): Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg
Jodl, Friedrich (o. J.): Geschichte der Ethik. Bd. I u. II. Essen
Jones, Ernest (1984): Sigmund Freud. Leben und Werk. 3 Bde. München
Kaufmann, Kristin (2002): Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards. Würzburg
Kaulbach, Friedrich (1974): Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente. Darmstadt
Kaulbach, Friedrich (1988): Immanuel Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹. Darmstadt
Kenny, Anthony (o. J.): Thomas von Aquin. Freiburg
Kluxen, Wolfgang (1964): Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz
Kogon, Eugen (o. J.) Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager. Gütersloh
Küng, Hans (2011): Projekt Weltethos. München/Zürich
Landmann, Michael (1962): De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg/München
Levy, Bernard-Henri (2002): Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts. München/Wien
Lieber, Hans J. (Hg.) (2000): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Wiesbaden
Löwith, Karl (1988): Sämtliche Schriften. Stuttgart (zitiert nach Bd. u. Seitenzahl)
Lüders, Michael (2016): Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet. München
Lüthe, Rudolf (1991): David Hume. Historiker und Philosoph. Freiburg/München
MacIntyre, Alasdaire (1995): Geschichte der Ethik im Überblick. Weinheim
Mader, Wilhelm (1980): Max Scheler. Rowohlt
Mannheim, Karl (2015): Ideologie und Utopie. Frankfurt a. M.
Marrou, Henri (1984): Augustinus. Reinbek

Maurer, Ernstpeter (o. J.): Luther. Freiburg/Basel/Wien
Mead, Georg H. (1975): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a. M.
Meadows, Dennis; u. a. (1974): Die Grenzen des Wachstums. Reinbek
Meyer, Martin F. (2015): Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft. Heidelberg
Morgenstern, Martin (1997): Nicolai Hartmann zur Einführung. Hamburg
Nestle, Wilhelm (1975): Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttgart
Paton, H. J. (1962): Der kategorische Imperativ. Berlin
Picht, Georg (1969): Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart
Pieper, Annemarie (Hg.) (1992): Geschichte der neueren Ethik. 2 Bde. Tübingen
Piketty, Thomas (2016): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München
Pleger, Wolfgang (1998): Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs. Reinbek
Pleger, Wolfgang (2017): Handbuch der Anthropologie. Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre. Darmstadt
Reese-Schäfer, Walter (1990): Karl-Otto Apel zur Einführung. Hamburg
Rohde, Peter P. (1990): Kierkegaard. Reinbek
Rohs, Peter (1991): Johann Gottlieb Fichte. München
Ross, Werner (1997/98): Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben. München
Russell, Bertrand (1983): Philosophie des Abendlandes. Wien
Scharlau, Ingrid (2007): Jean Piaget zur Einführung. Hamburg
Schnädelbach, Herbert (1983): Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a. M.
Scholl-Latour, Peter (2014): Der Fluch der bösen Tat. Berlin
Schröder, Winfried (2005): Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. Stuttgart
Schultz, Uwe (1972): Immanuel Kant. Reinbek
Schulz, Walter (1976): Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen
Schulz, Walter (1979): Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen
Schweitzer, Albert (1966): Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. München/Hamburg
Stegmüller, Wolfgang (1969): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart
Sternberger, Dolf (1984): Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt a. M.
Sternberger, Dolf (1986): Herrschaft und Vereinbarung. Frankfurt a. M.
Streminger, Gerhard (1992): Hume. Reinbek
Stroh, Wilfried (2010): Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph. München
Taureck, Bernhard H. F. (1995): Die Sophisten zur Einführung. Hamburg
Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Fankfurt a. M.
Tönnies, Ferdinand (1990): Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik. Berlin
Voss, Julis (2008): Charles Darwin zur Einführung. Hamburg
Weber, Marianne (1989): Max Weber. Ein Lebensbild. München
Weischedel, Wilhelm (1980): 34 große Philosophen in Alltag und Denken. Die philosophische Hintertreppe. München
Young-Bruehl, Elisabeth (1991): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt a. M.
Ziegler, Jean (2015): Ändere die Welt. Warum wir die kannibalische Weltordnung stürzen müssen. München

# Register

**A**
Abraham 35, 57 f.
Abu Ali ibn Sid 44
Adam 42, 58
Adorno, Theodor W. 194, 250 f.
Agathon 185
Albert, Hans 248
Albertus Magnus 44 f.
Alexander 17
Alexander der Große 25
Alkibiades 185
Alkidamas 185
Ambrosius 38
Andreas-Salomé, Lou 201
Antiphon 183
Apel, Karl-Otto 6, 16, 139, 232, 247–250, 254 f., 260 f.
Archelaos aus Makedonien 186
Archytas von Tarent 9, 13
Arendt, Hannah 5, 203, 205–212, 222, 262
Aristophanes 182
Aristoteles 3, 8, 11 f., 17–26, 33, 35, 44–47, 50 f., 61, 66, 85 f., 127, 132 f., 148, 151 f., 210, 215, 259
Augustinus 3, 36–44, 47, 49 f., 53 f., 205
Ayer, Alfred Jules 3, 62, 69, 78–83

**B**
Bacon, Francis 204, 228 f.
Bauer, Bruno 188
Bauer, Edgar 188
Bentham, Jeremy 4, 69, 109–118, 124–126
Bias 7
Bloch, Ernst 55, 148, 223, 233
Breuer, Josef 164
Brown, Wendy 219 f.
Bultmann, Rudolf 205

**C**
Calvin, Johannes 234
Carnap, Rudolf 78
Charcot, Jean-Marie 164
Chilon 7
Cicero, Marcus Tullius 4, 37, 42, 66, 85, 87–93, 113
Cohen, Hermann 147

**D**
Dahrendorf, Ralf 187, 239
Dalai Lama 259
Darwin, Charles 4, 155, 157–162, 170, 178, 257
Demokrit 26
Descartes, René 31, 33, 71, 133, 148
Dewey, John 4, 132–138, 262
Dilthey, Wilhelm 134, 140, 148
Dionysos 182
Domitian 30
Droysen 25
Dühring, Eugen Karl 193
Durkheim, Emile 173, 177

**E**
Eichmann, Adolf 209 f.
Engels, Friedrich 5, 180, 188, 190, 192–194, 214
Epiktet 3, 8, 25, 30
Epikur 3, 8, 25–29, 61, 85, 256
Erasmus von Rotterdam 52 f.
Esau 43
Eucken, Rudolf 140
Euklid 9
Euthyphron 10 f.
Evodius 39

**F**
Feuerbach, Ludwig 56, 108, 188, 195
Fichte, Johann Gottlieb 4, 31, 85 f., 102–108, 233, 241
Franklin, Benjamin 234
Franz von Assisi 238
Freud, Sigmund 5, 143, 155 f., 164–170, 177 f., 242, 256, 262
Friedman, Milton 214
Fröbel, Friedrich 133
Fukuyama, Francis 194, 219

W. Pleger, *Das gute Leben*,
DOI 10.1007/978-3-476-04483-9, 

**G**
Gadamer, Hans-Georg 250
Glaukon 14
Gorgias 181, 185
Gundolf, Friedrich 233

**H**
Habermas, Jürgen 6, 16, 139, 178, 212, 220, 223, 230, 232, 239, 247, 250–255, 260 f.
Hamann, Johann Georg 247
Harich, Wolfgang 154
Hartmann, Nicolai 4, 132, 146–154
Hayek, Friedrich August von 5, 203, 213–220
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2, 31, 56, 64, 108, 133 f., 188–192, 194, 214, 219, 255, 261
Heidegger, Martin 60, 146–148, 201, 205, 222 f., 228, 240, 247
Heisenberg, Werner 256
Hentigs, Hartmut von 139
Hephaistos 182
Heraklit 31, 38, 41
Herder, Johann Gottfried 247
Hermias 17
Herodot von Halikarnassos 7, 210
Hitler, Adolf 201, 203, 206, 209
Hobbes, Thomas 3, 61, 63, 187
Höffe, Otfried 257
Homer 7, 15, 31, 210
Horkheimer, Max 139, 250
Humboldt, Wilhelm von 122, 247
Hume, David 3, 33, 62, 70–76, 78, 81 f., 112
Husserl, Edmund 33, 108, 140–142, 205, 222
Hutcheson, Francis 3, 61, 63–69, 74, 109, 111, 113

**I**
Ibn Rushd 44
Isaak 35, 57
Isokrates 185

**J**
Jakob 43
Jaspers, Karl 60, 201, 205, 209, 233, 240
Jefferson, Thomas 211
Jesus von Nazareth 35, 41, 119, 199, 238
Jonas, Hans 5, 204, 222–230, 260–262

**K**
Kaiser Nero 28
Kaiser Theodosius 37
Kallikles 5, 179, 186 f., 191
Kant, Immanuel 1, 4, 17, 24, 31, 33, 64, 69, 77, 79, 85 f., 94–106, 108 f., 112, 118, 120, 131–134, 141 f., 148, 173, 189, 196, 210, 224 f., 243, 248, 251, 255, 257, 261–263
Kephalos 184
Kerschensteiner, Georg 139
Keynes, John Maynard 213
Kierkegaard, Søren 3, 36, 50, 56–59, 134
Klement, Richard 209
Kleobulos 7
Kleopatra 186
Kohlberg, Lawrence 5, 156, 171, 175–178
Kritias 11, 182, 185, 191
Krösus 7
Küng, Hans 259

**L**
Lamarck, Jean-Baptiste de 157 f., 161
Laplace, Pierre Simon de 256
Lask, Emil 233
Lessing, Gotthold Ephraim 58
Leukipp 26
Locke, John 133
Lotze, Hermann 131
Löwith, Karl 201
Lüders, Michael 264
Lukács, Georg 154, 233
Lukrez 27
Luther, Martin 3, 36, 43, 50–57, 59, 255

**M**
Machiavelli, Niccolo 187
Malthus, Robert 158
Mandeville, Bernard de 3, 61, 63–65, 116, 214
Mani 37
Mannheim, Karl 194
Marcuse, Herbert 250
Maria 199
Mark Aurel 25
Marx, Heinrich 188
Marx, Karl 5, 56, 64, 108, 134, 137, 148, 180, 188–192, 194–196, 214, 223, 233 f., 251, 256, 261, 263
Meletos 10
Mendel, Johann Gregor 158
Menoikeus 27
Merleau-Ponty, Maurice 240
Mill, James 111
Mill, John Stuart 4, 69, 109–111, 116–126
Mises, Ludwig von 213
Montessori, Maria 133
Moore, George Edward 78 f.
Müntzer, Thomas 55
Musonius Rufus 30
Myrdal, Gunnar 213

**N**
Natorp, Paul 147
Naumann, Friedrich 233
Nero 30
Nietzsche, Friedrich 5, 134, 143, 148, 153, 180, 187, 195–201
Nikomachos 17

**P**
Parmenides 31
Pascal, Blaise 132, 143
Paulus 29, 37, 40, 42 f., 52, 199
Peirce, Charles Sanders 247
Periander 7
Perikles 185, 198
Pestalozzi, Johann Heinrich 111, 133
Petrus 199
Philipp II. von Makedonien 17
Piaget, Jean 5, 156, 171–175, 178
Piketty, Thomas 219, 221
Pindar 182
Pinochet, Augusto 214
Pittakos 7
Platon 3, 5, 8–19, 21, 23 f., 26, 31, 33, 46, 61, 66, 85, 95, 127, 133, 135, 142 f., 148, 151 f., 179, 182 f., 185, 187, 255, 259, 261 f.
Polemarchos 184
Polos 185 f.
Popper, Karl 248
Poseidon 182
Prodikos 182
Protagoras aus Abdera 8 f., 12, 182
Pyrrhon von Elis 31

**R**
Ricardo, David 117
Rothacker, Erich 247, 250
Rousseau, Jean-Jacques 133, 171
Ruge, Arnold 188
Russell, Bertrand 115, 139, 240
Rüstow, Alexander 214

**S**
Sartre, Jean-Paul 6, 60, 231, 240–246, 249, 261
Scheler, Max 4, 132, 140–147, 149, 154, 240
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 56, 108, 250
Schiller, Friedrich 111
Schopenhauer, Arthur 195 f.
Seneca 3, 8, 25, 28–30, 128
Sextus Empiricus 3, 8, 25, 31 f., 182
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper 3, 61, 63, 65, 74
Simmel, Georg 140
Singer, Peter 4, 69, 110, 116, 124–129
Singer, Wolf 256
Skinner, Burrhus Frederic 256
Smith, Adam 5, 117, 203, 213–216, 220
Sokrates 8–14, 16, 31, 118, 150, 182, 184–187, 259, 261
Solon 7
Spinoza, Baruch de 31
Stalin, Josef 203, 206, 208 f.
Sternberger, Dolf 212
Stevenson, Charles Leslie 3, 62, 69, 78, 82 f.
Stirner, Max 188
Strauß, David Friedrich 188, 195

**T**
Thales von Milet 7
Thatcher, Margret 213
Theophrast 17
Thomas von Aquin 3, 24, 36, 44–51, 93, 146
Thrasymachos 5, 14, 183–185, 187
Thukydides 198
Tolstoj, Lew Nikolajewitsch 235
Tönnies, Ferdinand 201

**W**
Wagner, Richard 195
Weber, Marianne 236
Weber, Max 6, 56, 131, 231, 233–239, 249, 261 f.
Weizsäcker, Carl Friedrich von 250
Wiclif, John 53
Wilhelm von Moerbeke 44
Windelband, Wilhelm 131

**Z**
Zenon von Kition 28
Ziegler, Jean 220